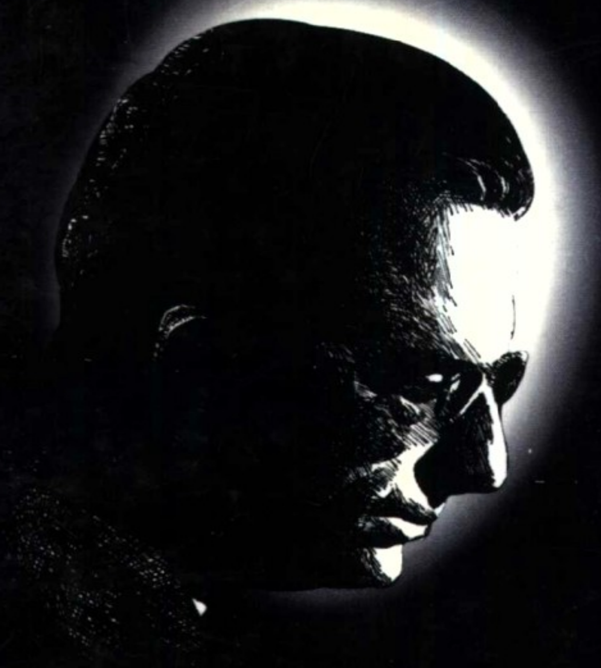


弗洛姆文集

我相信人有实现自己的权利



现代人摆脱了中世纪的束缚，却没有能够自由地在理性与爱的基础上营造一种有意义的生活。

改革出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

弗洛姆文集

冯 川 主编

改革出版社

图书在版编目(CIP)数据

弗洛姆文集/(美)弗洛姆著;冯川等译, - 北京:改革出版社,1997.7

ISBN 7 - 80143 - 031 - X

Ⅰ.弗… Ⅱ.①弗 ②冯… Ⅲ.弗洛姆 - 文集

Ⅳ.B712.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 07915 号

责任编辑:张艳华

封面设计:刘梁伟

监督印制;柏争英

弗洛姆文集

冯 川 等译

改革出版社出版发行

社址:北京市东城区安德里北街 23 号

邮政编码:100011

北京京东印刷厂印刷

新华书店经销

1997 年 8 月第 1 版 1997 年 8 月第 1 次印刷

850×1168 1/32 18.5 印张 480 千字

印数:20000 册

ISBN 7 - 80143 - 031 - X/B · 002

定价:29.80 元

《弗洛姆文集》编者序

弗洛姆（Erich Fromm，1900－1980）是20世纪最重要的思想家之一，他的众多著述的广泛传播，本身就证明了他的思想具有广泛的影响和不容忽视的意义。然而，尽管影响深远，这位思想家的思想却没有受到应有的重视和研究。许多人都或多或少读过一些他的著述，却感到一时难以对他形成一个整体的印象。之所以如此，一个重要的原因是他涉及的领域太广，身分比较复杂。他既是弗洛伊德的学生，曾长期从事精神分析和心理治疗，并根据自己在这一领域的独特发现，对弗洛伊德的思想作出过重大修正；又是马克思的信徒，率先对马克思的思想作了新的阐释，并以独立知识分子的身分，致力于社会的分析和批判。他是彻底的理性主义者，试图根据理性的发现和理性为自己规定的任务，描绘出健全的个人和健全的社会，促进新人的成长和社会的进步；同时，他又具有明显的宗教倾向，不仅背负着基督教文化背景中的救世情结，而且从东方神学中获得过打破精神枷锁的启示。以现代学术分科的眼光，弗洛姆可以同时被说成是心理学家、精神分析学家、社会学家、社会哲学家、伦理学家甚至宗教思想家。但从其一生的倾向看，他其实只是一位真正意义上的现代知识分子，——也就是说，是一位根据自由

而独立的主张，从个人的角度（以及个人与传统和未来价值的关联）对社会进行分析和批判的学者。

弗洛姆的社会分析有他的独到之处。例如，他认为与19世纪相比，20世纪社会生活方式的一大特征是拼命消费，就与韦伯把聚敛财富投入再生产视为资本主义精神的说法有所不同。在弗洛姆看来，聚敛固然是资本主义生活方式的典型特征，消费也同样代表着现代资本主义精神，并且还更具20世纪的特征。消费刺激着生产，生产扩大着消费。如果没有消费，生产便必然陷入停滞。（这一点恰恰是只关心扩大生产的现代社会所不情愿的。）为了扩大生产，现代企业和现代社会必须不断开发新的消费需要，而不管这些需要究竟对人有益还是有害。五花八门的消费给人造成的最大幻觉是：消费者自以为是在自由地支配自己的财产和享受，实际上却浑然不觉地沦为消费的奴隶。盲目的消费并没有给人带来幸福，人们从中得到的唯一好处，就是不断地刺激起更大的、永远也得不到满足的消费欲望。在疯狂而盲目的消费中，消费对象和消费者本人都被"物化"了——人成了社会这个庞大的消费和生产机器上的齿轮和润滑剂。

当然，弗洛姆并没有一概地反对消费。"只要人的生活水平低还于代表人格尊严的生存水平，人自然会需求更大的消费。而且，随着人类文化的发展，随着对美好食物、艺术品和书籍的需求增加，人需要更多的消费也是合情合理的。"① ——然而，现在的问题是，"我们对消费的需要，已经和人的真实需要失去了联系。"②在令人头晕目眩、应接不

①② 见《健全的社会》，孙恺祥译，贵州人民出版社，1994年，第106页。

暇的消费面前，人已经完全迷失了自己的方向。消费已经成为现代人病态的非理性需要。人们不知道自己究竟要什么，他的消费完全跟着社会潮流和广告商的宣传走。他今天购进一辆时髦的汽车，明天又毫不犹豫地把它卖出，以便去追求更为时髦的品牌。他和他的消费对象之间，并没有任何情感上的联系。（相比之下，19世纪的人在不得不告别自己的财产——例如一幢居住了多年的房子时，心中还不禁会涌起某种惆怅和依恋。在这样的意义上，他和他的消费对象之间，还不乏某种人性的联系。）同样的情形也见之于“爱”的消费：爱也成了消费；消费者必须频频更换消费对象，才能不断地刺激起新的消费欲望。“同‘爱’的对象保持的关系过长，便被认为是不道德的作法。‘爱’被认为是一种短暂的性欲，应当立即得到满足。”[①]——随着人成为“人格市场”上的商品，人与人之间的一切关系都成了消费和交换。每个人都是“一包东西”，一包由他的交换价值（他的外貌、学历、地位、收入、已经取得的成功和未来的成功机会）混合而成的“包裹”。人人都想使自己这包“包裹”卖上更好的价钱，同时又希望和那些价格稍高的“包裹”打交道，以便通过接触，寻找获利的机会。——在这样的情况下，消费和交换显然大大加速了人的物化。

与上述情形相应的是：现代人在所谓“变得更加现实”的假相中，实际上却完全失去了对现实的把握。现代人追求享受，主张及时行乐，能够精明地计算利害得失，但在真正重要的事情上，却往往显示出惊人的无知。——“这些重要

① 《健全的社会》第131页。

的事情包括生与死、幸福与痛苦、情感与严肃思想的含义。现代人将人类生存的整个现实掩盖起来，用人为的虚饰和虚假的现实来代替真实的生活，这跟野蛮人用土地和自由来换亮晶晶的玻璃珠子的做法并没有多大的差别。"[①] 和霍妮一样，弗洛姆也把这种虚假的认同说成是"异化"[②]，不同之处在于，弗洛姆对"异化"批判，其范围可以说无所不包，涉及到现代生活的方方面面。然而，尽管"异化"这个概念容易显得大而无当，它在弗洛姆那里的根本含义，却是指人在生活中丧失了理性、信仰与爱。在弗洛姆看来，理性和智力是两种不同的东西：现代人可以精明地计算每一笔交易的得失（不乏智力），同时却完全不考虑明天世界会变成什么样子（没有理性）。这种目光短浅在一定意义上是由现代社会生活的性质造成的。——"由于没有人自始至终完成整项工作，大家都只是做工作的一个部分，又由于事情包罗万象、人事机构过于庞大，人们便很难有一个通盘的认识，对于现象下面的规律和法则也不易看见。无论一部机器还是一个国家，我们的聪明才智都只能操纵其中的一个部分。"[③]——这种情形，极大地破坏了人的理性，因为理性只有在能够涉及整体的情况下才能形成和发展。此外，理性与整体的关联还必须是具体的而非抽象的，因为一旦失去对生活的具体感受，人的现实感也必然随之而消失。最早意识到这一点的是亚里斯多德。他认为一个城市的人口如果超过了

① 《健全的社会》第136页。

②③ 参看我为霍妮《我们时代的神经症人格》一书所写的中译者序，贵州人民出版社，1988年。

PDG

一定的数量，这个城市就变得不再适宜于居住。弗洛姆则进一步指出，生活在现代社会中的现代人，由于渴望放弃自由，屈服于非人格的国家机器和“无名大众”，在丧失了独立意志的同时，也丧失了清醒的理性。

现代人对自由的逃避，一直是弗洛姆特别关注的问题。按照弗洛姆对人类历史的看法，现代人正处在走向自由的中途——“现代人摆脱了前个人主义社会的束缚，却未能获得个人自我实现这一积极意义上的自由，这就是说，他的理性、激情、感觉和潜能没有能够得到表达。自由给人带来独立和理性，同时却使人变得孤立无依，导致了焦虑和无能为力的感受。这种孤独感是无法忍受的，个人被迫面临抉择：要么从自由的沉重负担中逃脱，进入一种新的依赖并屈从于它；要么前进到积极的自由，即那种建立在人的独特性和个性特征基础上的自由。”① 如果说，发表于1941年的《逃避自由》在很大程度上还是对纳粹极权主义为什么能够产生的思考，那么，该书对逃避自由的本体论分析，却具有更为广泛的人学意义。在弗洛姆看来，自由的含义是暧昧的；摆脱束缚的自由仅仅是一种消极的自由，积极的自由则意味着自觉地去实现个人的潜能。然而，不管是哪一种自由，都必然给渴望实现它的个人带来孤独、焦虑和恐惧。更进一步讲，这种恐惧源于与生俱来的分离感和自我意识的觉醒。当一个人意识到自己是一个不同于他人的“我”时，孤独和焦虑就已经为未来的顺从埋下了伏笔。在这种情况下，个人若不能正确地解决自我的认同和定向（这需要理性和勇气），便只

① 《逃避自由》英文版序言。

能走向虚假的认同和定向，屈服于有人格和无人格的非理性权威（有人格的非理性权威不妨以极权主义国家中的希特勒为代表，无人格的非理性权威不妨以民主国家中的国家机器的“无名大众”为代表）。——换句话说，顺从源于人的天性，逃避自由的倾向深深植根于人的处境。在这种情形下，个人能够作出的选择，仅仅是决定把自己交给形形色色的非理性权威（包括消费时尚和大众趣味），还是把自己交给理性为自己规定的生活目标和人生使命。

当然，弗洛姆也清醒地看到：个人不可能在脱离社会的情况下去获得虚幻的自由和自我实现。毋宁说，那种试图摆脱一切束缚的自由，往往只能释放出种种非理性的破坏力。在弗洛姆看来，现代人只是在人类社会走出了中世纪（即所谓前个人主义时代）之后，才获得了自由和自我实现的社会可能。而要进一步使这种可能成为现实，也只能依靠社会提供的有利条件。——不过，个人与社会的关系极为复杂：面对社会，个人并不是纯然被动的“物”，只能受社会的支配；相反，社会的进步倒是只能以个人的成熟为条件。一味地顺应社会，并不见得就能有益于社会；相反，个人对社会的批判，有时倒能为社会做出贡献。易卜生曾说：个人要想对社会有益，最好的办法就是发展自己的本质。弗洛姆则认为：精神分析的目的，不应该是帮助个人去顺应人群，而应该是帮助个人重建自己的理性。

在弗洛姆看来，社会可以有两种功能：它既可以促进人健康地发展，也可以阻碍人的进步。“实际上，大多数社会都具有这两种功能。问题只是，社会对人的积极和消极影响

的程度和方向怎样。”① 在带有思想自传性质的《超越幻相之锁链》中，弗洛姆更进一步指出：“我相信，社会既有促进的作用，又有阻碍的作用。人只有在与他人的合作中，在工作的过程中，才能发展自己的力量，他也只有在历史的过程中才能创造自己。——然而，直到今天，许多社会都只为少数人利用多数人的目的服务。为了不让多数人的能力得到发展，少数人不得不使用自己的权力来愚弄和威胁大多数人(因而也间接地愚弄和威胁了他们自己)。因此，社会通常是与人性，与对每一个人都有效的普遍规范冲突的。只有当社会的目标与人性的目标一致时，社会才不再使人残缺，不再增加罪恶。”②

从这些话不难看出，弗洛姆的社会批判，是一种人学立场上的社会批判——其出发点是维护人、维护人的自由和理性、维护人自我实现的权利。但是，要维护人的权利，就必须知道什么是人的需要。否则就可能把人的病态需要当成竭力维护的东西。不同于以往的人道主义者，弗洛姆并不抽象地谈论人性，而只是试图正确地理解人性——他的大部分工作，都致力于揭示人的现实需要。作为新弗洛伊德学派的代表，弗洛姆始终坚信：未来健全的社会只能建立在对人性的正确认识上，而在精神分析出现并获得发展之前，人的自我认识往往是不完整的。他甚至批评马克思对人性的看法过于乐观——“马克思低估了人类感情的复杂性，没有充分认识到人性有着自身的需要和规律，这些规律同影响历史进程的

① 《健全的社会》，第57页。

② 《超越幻相之锁链》，第177页．Trident Press，New York，1962.

PDG

经济状况在不断地相互作用。"① ——"马克思以为，只要把人从被剥削的状态中解放出来，就会自动产生出自由的、互相合作的人。"② ——"社会主义，尤其是马克思主义，强调必须实现社会经济的变革，却忽视了人的内心变化的必要性。"③ 不过，尽管如此，他仍然认为马克思是最伟大的人道主义思想家：马克思的学说继承和发展了"把人视为社会发展之目的"的伟大传统：马克思对资本主义社会的批判，为人的自我实现做出了贡献。

> 马克思是具有世界历史意义的人，在这方面，弗洛伊德是无法与之相比的。……但如果因为弗洛伊德未能达到马克思的高度而忽视弗洛伊德的重要性，那却是十分幼稚的。弗洛伊德是真正的科学心理学的创始人，他对无意识心理过程和性格特征动力学性质的发现，是对人学的独特贡献，这一发现已经改变了人的未来前景。④

作为马克思和弗洛伊德学说的继承人，弗洛姆的人学新贡献主要表现在：他进一步研究了人的需要，并通过对这些需要的描述，为未来的社会提供了改革的方案。在《健全的社会》中，弗洛姆指出："人学的最终任务便是对可以称之

---

① 《健全的社会》，第 213 页。
② 同上，第 215 页。
③ 同上，第 219 页。
④ 《超越幻相之锁链》，P. 12 页，Trident Press，New York，1962.

为‘人性’的东西作出正确的描述。人们通常所说的‘人性’，实际上只是人性的众多表现形式之一，而且常常是那种病态的表现形式。”——这就是说，面对人的种种需要，人学的任务就是透过假相，揭示出人的真实需要。按照弗洛姆的看法，这些需要主要是：一，联系的需要；二，超越的需要；三，寻根的需要；四，认同的需要；五，定向的需要。（其中每一种需要都既可以获得真实的满足，也可以获得虚假的满足。）——在《健全的社会》（以及其它一些著作）中，弗洛姆从现代人的生存状况出发，对这些需要作了全面的论述。他的论述，重点不在人与动物共有的需要如饥饿、性欲等方面，而在人作为人的独特需要方面。他认为：自从人脱离了自然状态和动物状态后，他便因为失去了那种天然、和谐的联系而感到焦虑、紧张；自我意识的觉醒使人感到痛苦，人知道自己的软弱、无助和终有一死，他必须在倒退与前进之间，在退回到动物性生存与达到人性的存在之间作出自己的选择。倒退的选择固然也可以消除焦虑，但却无法实现满意的人生。——“精神健康的人与神经症患者都受到需要的驱使去寻求答案，唯一不同的是，与后者相比，前者寻求的答案与人的整体需要更加一致，因而更有助于发挥人的力量，使人获得快乐。”[①] 他认为：

> 脱离文化模式常轨的人与顺应文化的同胞一样，都是为了寻求解答。他找到的解答比文化提供的解答或者好些，或者坏些——但对于人类生存所

① 《健全的社会》，第 22 页。

> 引起的同一基本问题来说，总是一种解答。……从这一意义上讲，一切文化都是宗教性的，而每一种神经症也都是一种个人形式的宗教。的确，产生精神病以及潜藏在艺术与宗教背后的巨大能量，绝不能看作是受挫或升华的生理需要的产物；这些能量是人为了解决人类生存问题的努力。如果说理想主义是指满足人的特殊需要、满足那些超越有机体的生理需要的奋斗精神，那么，人人都是理想主义者，人人都无法不当理想主义者。所不同的是：一种理想主义是好的、完善的解答；另一种则是坏的，具有破坏性的解答。①

在对人的生存状况作了上述判断后，弗洛姆进而分析了人的五种需要。

一，联系的需要。脱离了自然状态和动物状态的个人必须建立起一种新的联系来取代从前那种受制于本能的联系。这种联系可以通过“顺从”和“控制”的方式来实现，正是这两种方式导致了屈服和主宰、受虐与施虐的倾向。但是，“不论顺从还是统治，从本质上讲，都是一种共生关系。这两种人都失去了自己的完整性与自由。他们相依为命，互相获得生存的力量，满足相互亲近的渴望，但却缺乏内心的力量和自主的精神，因为他们没有自由和独立；而且，他们还不断地受到自觉和不自觉的敌意的威胁，而这种敌意正是共

① 《健全的社会》，第 23 页。

PDG

生关系的必然产物。"[1]"人身上只有一种感情能满足人与世界结合的需要，同时还能使人获得完整性和个性感，这种感情就是爱。爱就是在保持自我的独立与完整的情况下，与自己之外的他人或他物结合为一体。"[2] 弗洛姆在许多地方都论述了爱的意义，但是，只有把爱视为人最基本的需要，才不致用爱的赝品混淆了真正的爱。

二，超越的需要。人不能安于其被动的生物性（生死不由自主、本能不由自主），他必然要设法超越存在的偶然性和被动性。这种需要，既可能迸发为创造的需要，又可能迸发为破坏的需要、毁灭的需要。"对于超越的需要还有另一种回答，即，如果我不能创造生活，至少我总能毁灭生活。毁灭生活也使我超越了生活。……毁灭意志的庞大力量正像创造的动力一样，也来源于人的本性。……我们说，人能发展自己潜力去爱、去思维，并不意味着我们相信了人性本善的天真说法。破坏性是人的次要潜力，只要有人存在，就有这种属性。……但是，破坏性只是创造性的替换物……当创造的意志无法满足时，破坏的意志就会抬头。不过，满足创造的需要会导致幸福，而破坏则会对人，尤其是破坏者本人，造成痛苦。"[3]

三，寻根的需要。寻根的需要是精神上寻求安顿的需要。"人诞生为人便意味着他脱离了自然的家，割断了与自然的关系，这种继绝使他感到害怕……只有当他找到新根之

① 《健全的社会》，第 24 页。
② 同上，第 25 页。
③ 同上，第 29—30 页。

后，他才在这个世界上感到安全和自在。如果我们在人身上发现了一种深切的渴望，渴望不割断与自然的联系，不割断与母亲、与血缘、与土地的感情，我们难道会感到奇怪吗?"[①] 不过，在弗洛姆看来，"没有从血缘、土地关系中解脱出来的人，不是诞生完全的人；他没有能力去爱，去思维；他无法从人的现实存在中体验自身和自己的同胞。"[②] 弗洛姆认为，寻根的需要是一种深刻的需要，它既可以退化为对母亲的固恋和对父亲的崇拜，也可以成熟为母亲式的良心和父亲式的良心。母亲式的良心主要表现为爱、平等与宽恕，父亲式的良心则表现为正义、理性和纪律。"总地说来，父亲情结的积极方面包括理性、纪律、良心和个性；消极方面则是等级、压制、不平等和顺从。……不过，世上不仅有父亲般的良心，也有母亲般的良心；有一个声音告诉我们去尽职责，也有一个声音告诉我们去爱，去原谅——爱自己，爱别人，原谅自己，也原谅别人。"[③] 在弗洛姆的论述中，这种成熟的、具有理性意味的良心显然与基督教人道主义传统中积极的方面有关。

四，认同的需要。认同的需要是一种获得自我身分感的需要。"人是可以说'我'并知道自己是一个独立个体的动物。……如果他无法获得这种身分感，他就不可能保持神经的健全。"[④] "西方文化发展的方向就是创造个人充分体验个

① 《健全的社会》，第 30 页。
② 同上，第 46 页。
③ 同上，第 37 页。
④ 同上，第 48 页。

PDG

性的基础。……但是，只有少数人获得了这种对'我'的新体验。对大多数人来说，个性不过是一个门面，在它后面隐藏着失败，即一种无法获得个人身分感的失败经验。"[①]获得自我身分感的需要是一种基本的需要。"有时，这一需要比肉体生存的需要还来得强烈。人们宁愿冒生命危险，放弃自己的爱，舍弃自己的自由，牺牲自己的思想，为的就是成为群体中的一员，与群体协调一致，并由此获得一种哪怕是想象的身分感。——这样的事实，难道不是再明显不过的吗?"[②]

五，定向的需要。定向的需要是认识和理解的需要，同时也是行动和献身的需要。"人具有理性和想象力的事实不仅使他有寻求自我身分感的需要，而且也使他感到，在这个世界上，他需要理智地确定自己的取向。……他的理性发展得愈深远，他的定向系统也就愈完善，愈接近现实。但是，即使人的定向心境完全是虚构的，也满足了想勾画出一幅他认为有意义的图画的需要。无论他信仰图腾动物的力量、雨神的力量，还是相信他所在种族的优越性和命运，他的定向需要都得到了满足。"[③] 换句话说，"人需要一种定向参照系，这种需要包含两个层次。第一个层次是比较基本的，那就是（无论如何）得有某种定向参照，而不管这种参照是真实的还是虚假的。只有当人有了这种满足主观愿望的参照之后，他才能正常地生活。第二个层次是，人需要以理性来把

① 《健全的社会》，第49页

② 同上，第50页。

③ 同上，第50页。

PDG

握现实，客观地理解世界。但是，发展理性的需要不及发展定向参照的需要那么急迫，因为对人来说，至关重要的是幸福和安宁，而不是精神的健康。”①——“人不仅需要某种思想体系，也需要为之献身的目标；有了这个目标，他的存在以及他在世界上的地位才具有意义。不管上述系统的内容怎样，它们都对人的需要作出了反应。只有通过对不同宗教的分析，我们才能看到哪些较好地解答人对意义和献身目标的追求，哪些的解答较差；而好坏之分，则总是从人性和人的发展的角度来考虑的。”②

——这些分析，基本上代表了弗洛姆的人学立场。弗洛姆自己也认为，它们是“人本主义精神分析”的关键。弗洛姆的社会批判，正是建立在这样的基础之上。当然，作为人性的剖析者和社会的批判家，弗洛姆不仅始终依靠清醒而冷峻的理性，而且也始终依靠西方文化传统对人的价值的高度肯定。在当代西方思想家中，弗洛姆的思想有他独特的地位。不同于荣格等思想家具有的希腊和东方倾向，弗洛姆主要承继的是犹太—基督教思想传统，此外，他的个人气质中也有明显的救世倾向和“弥赛亚”情结。对弗洛姆的思想应该作什么样的评价，他对改革开放中的中国社会可能有什么样的积极和消极意义——这些问题，是需要专门研究者作进一步研究的。

以上概括，仅仅涉及到弗洛姆思想的一个方面。为了全面了解弗洛姆的思想，我们编选了这本《弗洛姆文集》。文

① 《健全的社会》，第51页

② 同上，第52页

集收选了弗洛姆最重要的著作中最有代表性的章节，试图在有限的篇幅内，传达出弗洛姆的精神风貌。——这种工作无疑是困难的。弗洛姆的许多精彩思想（以及这些思想的精彩表述）部分散在不同的著作甚至不同的译本中，而我们在编选文集的时候，却不能不照顾到他的主要著作在内容上的相对完整。从某种意义上讲，任何选本都是有缺陷的。我们不敢奢望本文集就一定能起到尝一脔而知全鼎的作用，但如果这本选集能引起读者对弗洛姆的兴趣并进一步去阅读弗洛姆的原著，我们的目的就达到了。

最后，我们要感谢有关译者，他们在允许使用其译文方面给予了支持。个别事先未能联系到的译者，希望能主动与出版社或本书编者联系，以便领取译文报酬。

总　目

编者序 …………………………………（1）

逃避自由 ……………………………（1）
自为的人 ……………………………（127）
健全的社会 …………………………（255）
爱的艺术 ……………………………（331）
精神分析与禅宗 ……………………（433）
超越幻相之锁链 ……………………（503）
病人是最健康的人 …………………（561）

PDG

[General Information]
书名=弗洛姆文集
页数=569
SS号=10450163

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页
编者序
逃避自由
自为的人
健全的社会
爱的艺术
精神分析与禅宗
超越幻相之锁链
病人是最健康的人
附录页

逃避自由

朱明启 译

目　录

第一章　个人之出现与自由之暧昧 ………………… (5)
第二章　宗教改革时期之自由 ……………………… (17)
　一、中世纪的背景及文艺复兴运动 ………… (17)
　二、宗教改革时期 ……………………………… (31)
第三章　现代人的两种自由观念 …………………… (56)
第四章　逃避的心理机构 …………………………… (68)
　一、极权主义 …………………………………… (70)
　二、破坏性 ……………………………………… (84)
　三、舍己的自动适应 …………………………… (86)
第五章　自由与民主 ………………………………… (94)
　一、个人人格的幻觉 …………………………… (94)
　二、自由与自发 ………………………………… (103)

附录：人格与社会发展过程 ……………………… (116)

第一章 个人之出现与自由之暧昧

在我们讨论主题——自由对现代人的意义，及现代人为什么和如何试图逃避自由——之前，我们必须首先讨论一个似乎可能已不存在的概念。然而，讨论这个概念却是想要了解现代社会中之自由，所必需的一个前提。这个概念就是认为，自由是表示人类存在的一个特征，以及人类之发现其为一个独立而个别的生物的程度不一，而自由的意义则视此种发现的程度而改变。

当人类从与自然界同一的状态中觉醒过来，发现他是一个与周遭大自然及人们分离的个体时，人类社会史于是开始了。然而，在历史的漫长时间中，这种觉醒一直是隐晦不显的。个人仍继续与大自然及社会，有着密切的关系；虽然他已部分地发觉，他是一个单独的个体，但是他还依然觉得，他是周遭世界的一部分。这种个人日渐脱离原始关系的“脱颖”过程——我们可称此过程为“个人化”——在宗教改革到目前这数百年当代历史中，已达到其顶峰状态。

在个人的生命史中，我们也发现这种同样的过程。一个婴儿脱离母胎，呱呱坠地，成为一个独立的生物个体。虽然这种生物的分离，是个人存在的开始，但是在功能上，婴孩仍与母亲连系在一起，经过一段相当长的时期。

只要个人尚未完全割断这个把他与外界连接在一起的“脐带”，他便没有自由；但是这些关连予他安全感，和一种相与感，及一种附着感。笔者欲称此种关连为“原始关系”，因为在个人化过程导致个人完全“脱颖”之前，这种关系便已存在。这些关

系是正常人性发展的一部分，就此意义而言，这种关系是有机体的；这些关系所隐含的意义表示个人没有地位，而且表示给予个人安全及指导个人的生活方向。这些关系把婴孩与母亲，把原始社会的人与其家族及自然，或者把中古时代的人与教会及其社会阶级连接在一起。一旦达到了完全个人化的阶段，以及个人解脱这些原始关系时，个人又遭遇到一项新工作，就是：如何在这个世界中有所作为及生根，以及用什么其它方法来寻求安全。这时，自由的意义便不同于在达到此演化阶段前的自由的意义。走笔至此，须作一停顿。笔者认为应就个人与社会的演变，更具体地讨论这些概念，以便澄清这些概念。

这种由胎儿变为一个"人"的突然转变，以及这种切断脐带的行为，就是个人脱离母体而独立的分界。但是，就两个身体的分离这一浅薄意义而言，这种独立才能算是真的独立。就功能的意义而言，婴孩仍然是母亲的一部分。婴孩仍须由母亲喂养，携带及照顾。慢慢地，婴孩开始知道，母亲及其他目的物是与他本身分离的个体。在这个演化的过程中，有一个因素是婴孩神经及一般身体的发展，亦就是婴儿抓握目的物及控制目的物的能力。婴儿透过自己的行为，感到外面的世界。教育的过程促进了个人化的过程。这个过程带来很多挫折与禁令，这时，个人所遇到的不是慈爱的母亲，则是具有不同目的的人，且这些目的常与孩童的希望是冲突的。不仅如此，他所遇到的人通常是存有敌意和危险的人物。（原注：笔者须在此指出，本能的挫折，就其本身而言，并不会引起敌意。扩张性的挫折，孩童企图表现自己而遭到打击，以及父母所表现出的敌意——简言之，就是压抑的气氛——这些才使得孩童产生一种没有权力的感觉，而敌意便由此种感觉油然而生。）这种敌意是教育过程的一部分，但决不是全部，在区分"我"与"你"的过程中是一重要因素。

婴孩生下数个月后，才能辨识其他的人，才能够微笑，过了

数年之后，才不会把自己与宇宙混为一谈。（参考 Tean Piaget 著：THE MORAL JUDGEMENT OF THE CHILD）直到这时为止，孩童显示出一种特殊的自我中心，这种自我中心是只有孩童才有的，它并不排除对他人的喜爱与感到兴趣，因为，他还未曾真正地感觉到“他人”是与自己分离的个体。同样地，在最初这几年中，孩童之依赖权威，也不同于以后之依赖权威。因为在孩童心目中父母——或任何其他权威——还不是一个完全分离的个体，他们是孩童的宇宙中的一部分，而这个宇宙还仍旧是孩童的一部分；因此，服从他们与一旦两个人已变得真正分离开时的那种服从，在性质上是不同的。

休斯（Ruaert Hughes 美国小说家）在“牙买加的强风”一书中，曾生动地描写出一个 10 岁小孩，突然发现她是个“人”的经过情形：

“然后，一件相当重要的事情突然发生在艾蜜丽的身上。她突然地发现她是谁了。这是毫无理由来解释的，为什么早 5 年，或甚至于 5 年后，这件事不会发生在她身上，而偏偏就在这个下午，这件事发生了。她正在船头起锚机的后面（她把一个挂钩放在起锚机上，当作门环）的角落里玩住家家的游戏；玩腻了，便漫无目的地走到船尾，一边胡思乱想到蜜蜂和仙女，这时，一个念头突然闪入脑海，想到：她就是“她”。她一动不动地停下脚步，开始观察她的身体。她不能看到身体的全部，只能看到她的上身的前面，她的双手——她把双手抬起来，仔细地观察；但是，这已足够使她对她那突然发现是属于她的身体，有一概略的认识。

她开始相当嘲弄地大笑。她想：“哈！真想不到，在所有的人中，你偏偏要长成这个模样！——现在，你不能摆脱这个模样了，但是，这不会很久的：你会由小孩子，变成大人，再变得老态龙钟，然后你就不会玩这个鬼把戏了！”

“为了想要避免任何人打扰此一最重要的时刻，她开始攀登索梯，想要爬到桅顶上的高架上。每一次，当她挪动一只手臂或一条腿时，都会使她觉得新鲜而惊讶地发现，手臂和腿是那么随心所欲地服从她。当然，记忆告诉她，以前手臂和腿一向是这样做的，但是，以前她从未发觉这是多么令人惊异的。坐在高架上，她开始极端小心地检查双手的皮肤。因为这是属于她的。她把上衣脱下一点，露出肩膀来，看看在衣服里，她的确仍然是存在的，然后，又把肩耸起来，触到她的腮帮子。温暖的肩膀接触到她的面颊，给予她一种舒服战栗的快感，就像某位好友的爱抚一样。但是，没有一个精神分析家能告诉她，这种感觉是经由她的面颊，还是经由她的肩膀，传达到她的心房，也不能分别，哪一个是爱抚者和哪一个是被爱抚者。

“当一旦完全深信这项惊人的事实，即是：如今她是艾蜜丽时（至于她为什么一定要说“现在”，连她自己也不知道，因为，她以前从未曾幻想过，转生为另外一个人。）她开始严肃地揣测这项事实的涵意。”

孩童年岁日增，脱离“原始关系”的程度也越大，于是，便越加渴望自由与独立。但是，如果我们了解在此日益个人化的过程中的辩证特质，才能充分地明白这种渴望自由与独立的因果关系。

这个过程分为两方面，一方面是，孩童在身体、情绪与精神方面日益强壮。同时，身体、情绪及精神各方面的功能也日益统一。于是，一个由个人意志及理性引导的，有组织的构造在日渐地发展着。如果我们把人格的这个有组织而完整的整体，称作“自我”（Self），我们也可以说：“个人化的成长过程的一面，就是自我实力（Self-sfrength）的成长”。个人的条件及社会的环境限制了个人化的成长。而社会环境的限制尤为主要，因为，在这方面，个人之间的差异虽然很大，但是，每一个社会只能达到某

一程度的个人化，一般的人不能超越过这个程度。

个人化的过程的另一方面，就是“日益的孤独”。“原始关系”给予安全感，并把个人与外界做基本的联系。孩童从世界“脱颖”而出，发觉他是孤独的，是一个与他人绝休戚的个体。这种与世界——这个世界与其个人比较起来，是强而有力的，而且常常是具有威胁性和危险的——分离的状态，产生一种无权力和焦虑的感觉。只要一个人是此世界的完整的一部分，只要他没有觉察到个人行为的可能性与责任，那么他便不必害怕这个世界。当一个人已成为一个独立的整体时，他便觉得孑然孤立而面对着一个充满危险的世界。

这时，便产生了想要放弃其个人独立的冲动，想要把自己完全隐没在外界中，藉以克服孤独及无权力的感觉。然而，这些冲动及由此冲动而产生的新的关系，与在成长过程中所切断的关系，是不一样的。正如同孩童不能重新投入母胎中的情形一样，在心理上，他也不能倒转个人化的过程。如果想要这样做，就必须采取“服从”的态度，但是，在服从的过程中，权威与服从此权威的孩童之间的基本矛盾还是未曾消除的。在意识上，这个孩童可能觉得安全与满足，但是，下意识地，他发现，他所付的代价是放弃自己的力量及完整性。因此，服从的结果与当初想要服从的目的正好相反：服从增加了儿童的不安全感。同时，产生了敌意与反抗，而这种反抗是更令人惊吓的，因为反抗的对象正是儿童所依赖的人。

然而，服从并不是避免孤独与焦虑的唯一方法。另外一种方法，也是唯一一种有创造性的，结果不是导致无法解决的冲突的方法，就是与人类及自然，自动自发地建立关系，这种关系是在不否定个人的情况下，把个人与世界联系起来。这种关系——其最极致的表现就是爱与创造性的工作——固着于整个人格的完整性与力量中，因此，所受的唯一限制，就是自我成长过程中的那

些限制。

个人化过程中可能产生的两种结果便是服从与自发的活动，关于这二者的问题，在以后还要更详细地讨论；现在，笔者想要讨论一个普遍的原则，就是从个人化的过程中，及个人日渐获得自由的过程中，所产生的辩证过程。一方面，儿童变得日益自由，可以发展和表现自我，而不受原来约束他的那些关系的妨碍。可是在另一方面，儿童也日益地脱离了给他安全与保障的那个世界。个人化的过程虽然是其个人人格日增力量及日渐完整的一个过程，但同时，也是一种过程。在这种过程中，失去了当初与他人无分彼我的同一性，儿童日渐与他们分离。这种日渐分离的情形可能产生一种孤立状态，从而产生凄凉之感和造成强烈的焦虑与不安。如果儿童能发展内在的力量及生产力，这种日渐分离的情形也可以产生一种新的接近他人的情况，因为，内在的力量与生产力是与外界建立此种新的关系的前提。

如果自我的成长能与这种分离及个人化的过程配合发展，那么儿童的发展将会是谐和的。然而，这是不可能的事。当个人化的过程自动地发生时，由于许多个人的及社会的因素，自我的成长受到了妨碍。这两种趋势之间的差距，产生了无法忍受的孤立与无权力的感觉，这种感觉又导致精神的机构（Psychic mechanjsms），以后，笔者把它称作“逃避的机构”（mechanisms of escape）。

在动植物种类演化史上，人类历史也可说是日渐个人化及日渐获得自由的一个过程。当人类试图摆脱强制性本能时，便开始脱离人类以前的阶段。如果我们能够本能地了解一种特殊的行为方式——这种行为方式由遗传的神经构造来决定——我们便可以在动物界方面，观察到一种显明的趋势。就发展的程度而言，越是低等的动物，越能适应大自然，其活动也越受本能及反射行为机构的控制。某些昆虫的社会组织完全是由本能所造成的。在另

一方面，发展程度越高的动物，于初生的时候，其行为方式越有伸缩性，同时其结构的调整也越不完全。人类的这种发展达到了其巅峰状态。初生的时候，人类是所有动物中最不能自立的。人类之适应自然，主要是靠学习的过程，而不是靠本能的决定。“在高等动物，尤其是在人类方面，本能若不是一个日益消失的，也是一个日益萎缩的东西。”①

当本能之无法固定行为超过某一程度时，当对自然的适应丧失其强迫性的特征时，当遗传的天赋机构不再能固定行为的方式（way to act）时，遂出现“人类”。换句话说，“人类的存在与自由，从开始起便是不可分的。”在这里，笔者所指的自由，不是就“有自由做什么”的积极意义而言，而是就“解脱什么”的消极意义而言，质言之，就是“解脱”本能的约束，也就是说，本能不再决定人的行为。

就上述所讨论的意义而言，自由诚然是意义暧昧的。人类初生时没有动物所具有的那种本能，可以做出适当的行为；人类依靠父母之期间，较任何动物都长，而他对环境的反应，不及自动调整的本能行为那么迅速和有效。于是，人类没有这种本能的能力，他可能因而要遇到许多危险及恐惧。然而，就是人类的这种不能自立的现象，才使得人类得以发展；“人类生物的弱点，就是人类文化的条件。”

人类从有生命开始，就必须对各种不同的行为方式（Courses of action）做一抉择。在动物方面，从某一种刺激（例如饥饿）开始，到满足因这种刺激而发生的紧张（这几乎是完全固定的一种行为方式）为止，这是一连串不间断的反应。在人类方面，这一连串的反应便受到妨碍。这种刺激还是有的，但是满足的方式却是“取舍自由的”，这就是说，他必须在许多行为方式

① L. Bernard: Instinct, Holt & Co., New York, 1924, P.509.

中，做一取舍。人类并非只能从事某一先决的本能行为，而必须在脑海中斟酌许多可能的行为方式；人类开始思想。他对于自然，由纯粹的被动适应，变为主动的适应：他可以有所创作。他发明了工具，藉以支配大自然，他日益地脱离大自然。他开始朦胧地发觉自己——或者可以说，发觉他的团体——与大自然不是同一的。他渐渐也明白，他的命运是悲剧性的：既是自然的一部，又要超越自然。他开始发觉，死亡是他的最后命运，虽然他试图以各种幻想，来否认这项事实。

在圣经中有一段叙述人类被撵出天堂的神话，这段神话很明显地说明了人与自由间的这种基本关系。

这段神话认为人类历史的开始与一项选择行为是同时发生的，但是它强调的是这个首次自由行为的罪恶及因此罪恶而产生的痛苦。在“伊甸园”中，男人与女人，人与自然，和谐地相处在一起。那里一片安宁和平，也不必工作。在那里，没有选择，没有自由，也没有思想。男人不得吃智果。他违反了上帝的命令，他突破了与自然合而为一的谐和状态。从代表权威的教会的观点而言，这是本质上的罪恶。然而，从人类的观点来看，这是人类自由的开始。反抗上帝的命令表示使自己从高压强制中解脱出来，表示由无意识的人类史前生活，升华到人的程度、反抗权威的命令——犯了罪——就其积极的人性一面而言，是第一项自由行为，质言之，就是第一项“人”的行为。在圣经的这段神话中，就其正面而言，人所犯的罪是吃了智果。作为一项自由的行为而言，这种反抗的行为则是理性的肇始。这段神话还谈到此首次自由行为的其它后果。人与自然之间原有谐和状态破裂了。上帝宣告男人与女人之间的战争，及自然与人之间的战争。人脱离了自然，由于变成了一个“个人”，而朝着做人的方向，迈进了第一步。他已做出了首次的自由行为。这段神话强调这次行为所导致的痛苦。由于想超越自然，想脱离自然及其他的人类。使他

裸露，使他觉得羞耻。他是孤独而自由的，但也是无权力和恐惧的。新获得的自由显然像是一个天堂；他脱离天堂的可爱的枷锁，获得了自由，但是他却不能自由地去管理自己，去实现他的“个人人格”。

“解脱”与积极的自由，亦即“自由而为”是不一样的。人之脱离自然乃是一项漫长而延续的过程；大体而言，他多少仍与他已脱离的世界维持关连；他仍是自然的一部分——他居住的土地，以及那日、月、星辰，还有那树木与花草，动物与人群，都和他有着关系。原始的宗教证明人之与自然为一体的想法。有生命的和无生命的自然，是他的人性世界的一部分，换言之，他仍是自然世界的一部分。

这种原始关系阻止了人类的充分发展人性；这些原始关系阻止了人类理性与批评能力的发展，这些原始关系使人们只有透过家族，社会或宗教的社会的媒介，才能发现自己和他人，而不能以人的身分，来发觉自己和他人。换言之，这些原始的关系妨碍了人的发展，使他不能像一个自由、自决而有生产性的个人般的发展。但是，这不过是就一方面而言，就另一方面而言，这种与自然、家族、宗教的同一性，使个人有安全感。他属于而且根深蒂固地生活在一个有组织的整体中，在这个整体中，他拥有一个无可怀疑的位置。他可能受到饥饿或压迫的痛苦，但是，他不会受到所有痛苦中最痛苦的一种——那就是全然的孤独与怀疑。

我们看到，人类日渐获得自由的过程，与个人生长的过程，有着相似的辩证性质。一方面，这是日益增长力量与统一的过程，这是日益可以控制自然，增长理智，日渐与其他人类团结的过程。在另一方面，这种日益个人化的过程，却意味着日渐的孤独、不安全，和日益怀疑他在宇宙中的地位、生命的意义，以及日益感到自己的无权力及不重要。

如果人类发展的过程是谐和的，如果这个过程是按着某一计

划而进行的，那么此种发展的双方面——日益增长力量及日益个人化——就会完全地平衡。但是，事实上，人类史就是冲突与奋斗的历史。在日益个人化的过程中，每进一步，人们便遭到新的不安全的威胁。原始的束缚一旦被割断了，便不会修复；一旦丧失了天堂，人就不能重返天堂。只有一个可能的，有生产性的办法，可以解决已个人化的人与世界的关系。那就是，他积极地与所有的人团结起来，以及他自发自动的活动——爱和工作——藉着这种办法，而不是藉着原始的关系，以一个自由而独立的个人身分，再度把他与世界连接起来。

然而，如果人类个人化过程所依赖的经济、社会与政治环境(条件)，不能作为实现个人化的基础，而同时人们又已失去了给予他们安全的那些关系（束缚)，那么这种脱节的现象将使得自由成为一项不能忍受的负担。于是自由就变成为和怀疑相同的东西，也表示一种没有意义和方向的生活。这时，便产生了有力的倾向，想要逃避这种自由，屈服于某人的权威下，或与他人及世界建立某种关系，使他可以解脱不安之感，虽然这种屈服或关系会剥夺了他的自由。

自中古时代结束以来的欧、美历史，就是个人“脱颖而出”的历史。这个过程始于意大利文艺复兴时期，到了现在，似乎已达到颠峰状态。足足用了400多年的时间，人们才拆毁了中古世界，挣脱了最明显的种种约束。但是，虽然在许多方面，个人已成长了，神智与情绪方面都有所发展了，而且在文化方面获致空前的成就，但是“解脱”与“自由而为”之间的差距也增长了。在欧洲，解脱任何束缚与不能积极实现自由及个人化，这两者之间不均衡的结果，导致一场恐慌的对自由的逃避，有的逃入新的束缚中，有的则至少变得完全漠不关心。

笔者打算从分析中古时代及近代初期的欧洲文化，来开始研究自由对现代人的意义。在这段时期，西方社会的经济基础发生

剧变，同时，人的人格构造也随着发生同样的剧变。接着，一种新的自由概念发展出来，这种概念在新的宗教理论中，予以表达出来。现代文化的基础建在此一时期，是故，如欲了解现代社会的自由，必须从此时期开始，因为此一现代人形成阶段，较以后任何时期更明显地使我们可以认清自由的暧昧意义；即是：一方面人日渐地脱离外在权威而独立，而在另一方面，个人则日益感到孤立，结果，感到个人无足轻重与无权力。研究人格构造新因素的起源，可以增加我们对这些新因素的了解，因为从根本上来分析资本主义与个人主义的基本特点，我们就可以把这些特点，与不同于西方的一种经济制度及一种人格，加以对照比较。这种对照比较可使我们更为了解现代社会制度有许多特点，以及此一现代社会制度如何塑造生活于此制度中的人们的个性构造，和更进一步了解由于此种人格改变而产生的新精神。

在下一章中，读者可以发现，经过详细地分析过后，宗教改革时期，和现在有很多类似之处。事实上，尽管这两个时期有许多明显的差异，但是，在自由的暧昧意义方面，自16世纪以来，可能没有任何一个时期，像宗教革命时期，更类似我们这个时代。现代民主制度的人类自由与自治的观念，都是产生于宗教改革的时期，然而，人们虽然强调这一点——尤其是在非天主教国家——但是，却忽略了另一面，就是：对人性的邪恶，个人之不重要与无权力的强调，以及对个人想要服从外在权威的强调。个人无价值的观念，个人之在根本上不能自立，以及个人之需要服从外在权威，这一切也是希特勒理论的主题，可是，希特勒理论的主题却不强调自由与道德的原则，而自由与道德的原则欲是新教的产物。

这种理论上的相似并不是唯一的相似，使得对十五六世纪的研究，可以作为了解当前时代的一个特别有结果的起点。在社会情形方面，这两个时期也有基本相似之处，笔者将会试着证明，

此种相似和理论上的及心理上的相似是有关连的。目前，有极多的人在其传统生活方式上，遭到经济与社会组织革命性改变的威胁；尤其是中产阶级遭到独占权力、资本优越力量的威胁，而且此种威胁增强了个人孤独与无关重要的感觉，对受威胁的人的精神与理性，具有重大影响。

第二章　宗教改革时期之自由

一、中世纪的背景及文艺复兴运动

一般人对中世纪① 有两种误解。现代的理性主义认为中世纪是完全黑暗的时期，他们认为中世纪普遍没有个人自由；少数人剥削多数人；眼光狭隘，城里的人视近郊的农人是危险而可疑的陌生人——更不要说他国的人了；以及中世纪的人迷信和无知。在另一方面，多数保守的哲学家以及若干对现代资本主义的进步批评者则把中世纪理想化了。他们认为，在中世纪，人们有团结感；经济的目的在满足人们的需要；人们之间关系是坦真而实在的；天主教教会是超国家性；以及人们有安全感，这是中世纪人们的特征。这两种不同的看法都是正确的，所错的是执于一端，而未看到另一端。

---

① 在针对"资本主义社会"而论及"中世纪社会"及"中世纪精神"时，我们所谈到的是理想的形式。当然，事实上，中世纪并不是突然地终止，而现代社会则接着开始。凡是现代社会特征的一切经济与社会力量，都是在12、13、14世纪的中世纪社会里演变出来的。在中世纪，资本这一角色已开始成长，同样地，城市中社会阶级之间的对立也开始发生。在历史上一向如此，新的社会制度的所有要素在旧秩序中便已经发展了，随后，新的秩序便代替了旧的秩序。但是，虽然我们不能否认历史的过程是延续不断的，许多现代的要素，在中世纪晚期便已存在了，但是，我们也不能忽视中世纪与现代社会之间的基本不同处，也不能否认"中世纪社会"及"资本主义社会"。这些观念，以科学的客观性及准确性作幌子，忽视或否认这些事实必将使社会研究成为许多琐碎事情的集合体，因而，使我们无法了解社会的结构及其机动性。

中世纪与现代社会不同的特点在此，中世纪缺少个人自由，在中世纪的初期，每一个人都被锁住了，在社会的秩序里，只能扮演指定的角色。一个人在社会上，没有机会，可以从某一阶级转到另外一个阶级中，他也几乎不能从某一城市或国家，迁往另外一个城市或国家。除了少数例外情形，他必须由生到死，守在一个地方。他甚至不能随心所欲地穿衣服或吃东西。工匠必须按着某一价格，出售东西；农人必须在某一指定的地方贩卖产品。行会的会员不准向非本行会的人，泄漏任何生产技术的秘密，同时必须与其本行会的会友分享便宜买进的原料。个人的、经济的和社会的生活均受条规的主宰，而这些条规把一切行动详尽地加以过问了。

但是，以现代的意义来说，个人虽然自由，却并不感到孤独与孤立。由于人从生下来开始，在社会中便有一个明确的，不会改变的和没有疑问的位置，他已经生根在一个结构固定的整体中，所以，生活是有意义的，根本无怀疑的余地。一个人与他在社会中所扮演的角色是一致的；他是一个农人，一个工匠，一个武士，而不是一个“偶然做了那个职业的个人”。社会秩序被视为如同一种自然秩序，而人成为社会秩序中的一个确定的部分，使人有安全和相属之感。在中世纪，几乎没有竞争，人们生下来，便在社会占某一经济地位，这个地位保障由传统所决定的生计，同样地，在社会阶级中较高地位者也须负经济上的义务。但是，在其社会范围的限制之内，个人在其工作及其情绪生活方面，实际上还是有很多自由，可以表现自己。虽然就可以无限制选择各种生活的现代意义而言（选择的自由大体而言是抽象的），但是，“在真实生活中，却极富于具体的个人主义。”

固然有很多苦难与痛苦，但是，还有教会解释痛苦与苦难的原因是亚当的罪恶的结果，及每个人个人犯罪的结果，使得这些痛苦成为可以忍受的。固然教会培养一种犯罪感，它却也同时向

个人保证，教会对其子女一视同仁，毫无保留地给予爱，并且提供一条道路，使人们可以获得会恩蒙上帝原宥与爱护的信念，人与上帝的关系是一种信赖与爱心的关系，而不是怀疑与恐惧的关系，正如同一个农夫或一个市民，很少走出属于他们的小生活圈一样，宇宙也是有限的和单纯可以了解的。大地与人是宇宙的中心，天堂或地狱是未来生活的地方，由生到死的一切行为，在它们的因果关系中，都是明显易见的。

虽然，中世纪社会是这样建构的，而且予以安全感，然而，它却是把人束缚起来的。这种束缚与以后的独裁主义及压制政策的束缚不同。中世纪社会并不剥削个人的自由，因为那时候，“个人”还不存在；人仍然靠“原始关系（束缚)”与世界连系起来。他尚未认为自己是一个“个人”，他也未想到他人是“个人”，进城的农夫是个陌生的人，甚至于城中不同社会团体的人，也彼此认为是陌生人。在那时候，尚未充分发展到发觉自己是个独立的人，或发现他人和世界，是个独立的个体。

在中世纪社会，这种没有自觉到“个人”的现象，贝克哈特(Jacob Christoph Burckhardt，1818－97，瑞士历史学家——译者）在形容中世纪文化时，曾有深刻的说明：

“在中世纪，人性意识的两个方面——对内与对外——都是像做梦似的或半醒状态地卧在一张共同的面纱下。这个面纱是用信仰、幻觉和幼稚的先入之见所编织成的，透过这具面纱，世界和历史看起来都是披着奇怪的色彩。人只能意识到他自己是一个种族、民族、党派、家族或社会集团的一份子——人只有透过某普通的种类，来认识自己。”①

社会的结构与人的人格，在中世纪后期，发生了变化。中世

① Jacob Burckhardt“意大利文艺复兴的文明”Civilization of the Renaissance in Italy, The Macmillan Co., New York, 1921, P.129.

纪社会的统一性与集中性变得更微弱了。资本、个人经济动机和竞争日益重要；一种新的有产阶级产生了。日益增长的个人主义已在所有社会阶级中，可以发现得到了，并且影响到人类活动的各方面，如：爱好、风尚、艺术、哲学与神学。这里，笔者愿意强调的是，这整个的过程对一个小集团的富有资本家而言，和对广大的农人，尤其是对城市里中产阶级而言，具有不同的意义；对中产阶级而言，这种新发展多少表示财富和个人发展的机会，但是，在本质上，也是对个人传统生活方式的一项威胁。从一开始，便记住这个不同点，是很重要的，因为这些不同团体的心理与意识形态反应，就是受这种不同点的影响而决定。

与西欧和中欧比较起来，在意大利所发生的这种新的经济与文化发展，更为强烈，而且对哲学、艺术和对整个生活方式，有更确切的影响。在意大利，个人首次地从封建社会中脱颖而出，并且打破了一直给予他安全和约束他的那些关系（束缚）。用贝克哈特的话来形容，文艺复兴时候的意大利人是“现代欧洲人的大哥”——亦即是第一个“个人”。

在意大利，中世纪社会的瓦解早于中欧及西欧各地，这是有许多经济与政治的因素的。其中的一个因素是意大利的地理位置，及由于此地理位置而得到的商业利益，因为，当时，地中海是欧洲主要的贸易路线；此外，教皇与皇帝之间的争战则导致产生许许多多的独立政治单位；接近东方，其后果之一则是使若干对发展工业很重要的技术——例如丝工业——得以先传到意大利。

由于这些及其它条件，遂使得在意大利产生了一个有力且有钱的阶级，这个阶级的人充满了主动、权力、野心的精神。封建阶级制度日渐地不重要了。从 12 世纪起，贵族与自治市镇的公民共住在城墙之内。社交活动开始不重视阶级的区别，出身与门阀不及财富那么重要了。

在另外一方面，民众之间的传统社会阶级制度也动摇了。取而代之的是出现了许多被剥削和受政治迫害的广大城市民众。如同贝克哈特所指出的，早在 1231 年，腓特烈大帝 2 世的政治措施的目的便是："完全破坏封建邦国，使人民没有意志，和没有反抗的方法，然而对政治财源却是有利的。"[①]

中世纪社会结构的日渐破坏的结果，便是现代意义的个人的出现，贝克哈特说："在意大利，这个由信心、幻觉、及幼稚的先人之见所编成的面纱，首先化为乌有了；客观的对待和考虑到邻国，及世界的一切事物，这时才成为可能的。同时，在主观方面，也得到了同样的重视；人成为有灵性的'个人'，同时也自认是这样的。同样地，希腊人也曾一度自认与野蛮人不同，当其他的亚洲人只知道他们是一个种族的一份子时，阿拉伯人也曾自认是'个人'。"[②] 贝克哈特对此种新个人精神的描述，说明了我们在前一章所说的，个人之脱离原始关系（束缚）。人发现他自己与他人是"分开而独立的人"；他发现在两个方面，大自然与他是截然分开的：大自然是理论与实际的征服的对象，同时就其美丽而言，大自然是享乐的对象。人类由于发现了新的大陆，和由于在精神上培养了一种四海为家的精神，人类发现了这个世界。所谓四海为家的精神，就是但丁所说的："吾乡即是全世界。"

文艺复兴是一个富裕而有权力的上阶层的文化。没有分享到统治阶级的财富与权力的广大群众，丧失了他们以前身份的安全感，于是成为无定型的群众，或许会受到奉承，或许会受到威胁——但是总会受到当权者的操纵与利用。一种新的专制政治便和这种新的个人主义同时产生了。自由与虐政，个人主义与暴动，

① Jacob Burckhardt, "The civilization of the Renaissance in Italy," P.5.

② 同上，第 129 页。

是不可分离地交织在一起，文艺复兴不是小书商与中产阶级的文化，而是富有贵族与自治市镇公民的文化，他们的经济活动和他们的财富，给予他们一种自由的感觉和一种个人存在的意识。但是，同时，这些人也失去了一些东西：安全感与相与感，而这是中世纪社会结构所给予的。他们更自由，但也更孤独了。他们利用他们的权力与财富，从生活中压挤出最后的一点愉快；但是在这样做时，他们必须残忍地使用每种手段，从身体上的折磨到心理上的操纵来统治群众和对付自己阶级中的竞争者。人类的一切关系，都因这种为维持权力与财富的生死存亡斗争，而受到伤害。与同志——或至少与同一阶级的人——的团结，已由一种冷嘲式的超然态度所取代；其他的人被视为被利用和操纵的“目标”，或者，为了自己的目的，无情地摧残他们，个人被一种热烈的自我中心，一种对权力与财富的不知足的贪心所吞并。因此，个人与自己的关系，及其安全感和信心也受到破坏。他自己也成为被利用的目标。我们有理由怀疑，文艺复兴资本主义的大师，是否如同他们被形容的那样快乐和安全。新的自由似乎给他们带来两样事情：日益地感到有力量和同时日益地感到孤独、怀疑、猜忌，以及因此感到焦虑。[①]我们在文艺复兴时代人文主义者的哲学作品中，也可以发现这种矛盾。他们一方面强调人性尊严、个人地位及力量，同时又在他们的哲学中，显示出不安全感与失望。

这种由于个人在充满敌意世界中，处于孤立状态，而产生的不安全感，就说明了文艺复兴时代中个人的特点，即是对名誉的渴求——而中世纪社会结构里的人，至少不会如此强烈地渴求名誉。如果生命的意义成为可疑的，如果一个人与他人的关系和与自己的关系不能使他觉得安全，那么，名誉就是抑压一个人的怀

---

① J. Huizinga, Das Problem. der Renaissancein Wege der Kullurgeschichte, P. 159.

疑的方法。名誉的功能和埃及金字塔，或基督教之信仰不朽的功能是一样的：它可以把个人的生活，从生活的有限及不安，提升到不可破坏的程度；如果一个人的名字能为同代人知道，而且如果一个人可以希望，他的名字能永垂不朽，那么，他的生命便可藉着别人的判断对他生命的反应而获得意义和重要性。很明显的是，只有那些有实际办法，可以沽名钓誉的某一社会团体中的人，才能靠这种办法，来解决不安全感。但是，对那些在同一文化中的无权力的广大群众而言，和对那些"宗教改革"时期的中坚分子——城市的中产阶级——而言，他们便不能用这种方法来解决他们的安全感。

我们先讨论"文艺复兴"的原因，是因为这段期间是现代个人主义的开始，而且因为，这一时期的历史家所写的作品，帮助说明了对本书所分析之主要过程，甚为重要的若干因素——这个过程就是，人由"个人存在前期"的状态，演变到完全发现自己是一个独立的个体。可是，事实上，虽然"文艺复兴"时代的观念，对欧洲思想的进一步发展有影响，但是，现代资本主义的根本，其构造与其精神，并不存在于中世纪后期的意大利文化中，而是产生于中欧及西欧的经济与社会情况中，和产生于路德与加尔文的理论中。

这两种文化的主要不同点是："文艺复兴"时期代表工、商业资本主义的相当高度发展；文艺复兴时代的社会，是由一小群富裕而有权的人来统治，并且为哲学家与艺术家形成社会的基础，这些哲学家与艺术家表达出此一文化的精神。在另外一方面，"宗教改革"本质上是一个属于城市中、下阶级和农夫的宗教，德国也有富商，例如福格家族[①]在福格二世（Jacob Fugger Ⅱ）时，其财富凌驾一个国家的财富），但是，他们既不是那些

① 住在奥格斯堡的一个家族。——译者注

新宗教理论所要诉诸的对象，也不是现代资本主义发展所依据的主要基础。如同韦伯（Max Weber，1864－1920，德国社会学家）所指出的：城市中产阶级才是西方世界现代资本主义发展的骨干。[①] 根据这两个运动的完全不同的社会背景，我们可以想象得到，“文艺复兴”的精神，与“宗教改革”的精神是不同的。[②] 在讨论路德与加尔文的神学时，便可以发现这两项运动之间的一些不同处，我们所要注意的，是个人解脱一些约束的过程，如何影响城市中产阶级的特性构造；我们也要试着指出，新教教义与加尔文教义，一方面说明了对自由的一种新感觉，同时也使得人们有了逃避自由之重任的方法。

我们将首先讨论，在欧洲，尤其是在中欧十六世纪初的经济与社会情况如何；然后，再分析这种情况对生活此时期的人的人格，有什么影响；路德与加尔文的教旨，和这些心理因素，有什么关系；以及，这些新的宗教学说，和资本主义的精神，有什么关系。（原注：笔者根据以下诸作品，来介绍中世纪后期及宗教改革时期的经济史：（（1）Lamprecht，“Zum Verstandnis der wirlschaftlichen und Sozialen Wandlungen in Doutschland，” Vom 14，Zum 16； （2）Ehrenberg， “Das Zertler der Fugger，” G.Ficher，Jena 1986.（3）Kulischer. “Allgemeine Wirtschafts-geschichte des Mittelalters und der Neuzeit，” Druck und Verlag von R.Oldenburg，1928.（4）Pascal， “The Social Basis of the German Reformation，Martin Luther and His Times，” London.1933.（5）Tawnev， “Religion and the Rise of Capitalism，” Harcourt，Brace & Co.， New York，1926）

---

① 见韦伯著：《新教、伦理与资本主义的精神》1930年出版。

② 见：Ernst Troeltsch：Renaissonce and Reformation，Vol IV，Gesammelte Schriften，Tufingen，1923.

在中世纪社会，城市的经济组织一直是比较静态的。自从中世纪后期以来，手工匠已组成行会。每一个师傅有一两名学徒，师傅的多寡，则视社会的需要而定。虽然永远有些人，必须辛苦赚钱，维持生活，但是，大体而言行会的会员可以确信，他们可以靠努力工作，维持生活。如果他可以做出神美的椅子、鞋、可口的面包、舒适的鞍座等等，他必可过着他这一社会地位应过的生活水准。换言之，只要他有本领，就可以靠此为生。行会禁止会员之间的强烈竞争，并且强制他们合作，若干历史家指出，此种工会永远带着垄断精神的色彩，只想保护少数人，排斥新人。但是，多数的学者认为，虽然行会不见得是至善至美的制度，但是行会以互相合作为基础，使其会员有一种安全感。

一般而言，中世纪的商业是由很多很多小商人来做的。零售与批发还未分开，即使到外国做生意的人，例如"北德商人公会"（North German Hanse），也专门做零售生意。到了15世纪末，资本的累积还是很慢的，因此，若与中世纪末期的经济情况来比较，小商人还是有相当的安全感，因为，那时候，大的资本与垄断的商业已日显重要。塔尼教授在谈及中世纪城市的生活时，说："现在是机械化的，那时候多是私人性，亲密的，和直接的，那时候，根本不可能有大的组织存在。"①

现在，我们要讨论一个重要关键，这一点对了解中世纪社会个人地位是很重要的，这就是关于经济活动的伦理看法，因为在天主教的理论中，以及在普通法律中，都表示过这种看法。由于塔尼的立场是客观的，不致使人们怀疑他企图把中世纪世界理想化，所以，笔者引用他的话来说明这一点。关于经济生活的基本假说，有二："一个是，经济利益是受日常生活支配，第二个是，经济的行为是个人行为的一面，道德的规则便是要约束这一面，

① 见 Tawney, "Religion and the Rise of Capitalism".

正如同也要约束个人行为的其它方面一样。”

接着，塔尼仔细地说明了中世纪对经济活动的看法：“物质的富有是必要的；但是，物质的富有是次重要的，因为没有物质上的财富，人不能自给，也不能助人……但是，经济的动机是可疑的。因为经济的动机是有力的欲望，所以人怕它们，但是，经济的动机也不值得加以称赞……在中世纪学说中，没有经济活动的余地，因为经济活动与道德的目的无关，而且，根据一项假说，认为追求经济利益的欲望是继续不断和可测量的力量，来创立一种社会科学，对中世纪的思想家而言，是非理性的和不道德的，正如同认为好斗与性本能，这些人类属性的无限制活动，是社会哲学的前提一样……如同圣安东尼所说的，财富是为人存在的，不是人为财富而存在的……因此，处处有限制、约束、警告，禁止让经济利益干涉重要的事务。追求维持生计所需要的财产是正当的，但是，寻求更多的财富则不是进取，而是贪婪；而贪婪则是不可饶恕的罪恶。贸易是合法的，因为不同的国家有不同的资源，这乃是天意。但是，这仍是一项危险的事情。一个人必须确定，他做生意乃是为了公共的利益，而且，他所得到的利益，不能超过他的劳力的工资。私有财产是必要的制度，至少在一个堕落的世界里，这是必要的。如果财物是私人的而不是共有的，人可以更努力地工作和减少争执。但是，这只能视作为对人性弱点的一种让步，而不可认为其本身是可取的；在中世纪，获得财产是有很多限制的。财产必须是合法获得的，必须尽可能地由很多人管理，必须用来扶养穷苦的人，必须尽可能地用作公共的目的。财产的主人必须准备随时把财产分给需要者，即使他们不是真的贫穷。[1]

虽然上述的这些看法是一般而言的，而且并不是经济生活的

---

① Tawney, “Religion and the Rise of Capitalism” .

实在情形，但是，这些看法多少反应了中世纪社会的实际精神。

中世纪社会的特色是工匠与商人地位的比较稳定，而此种稳定的现象在中世纪末期已逐渐地受到破坏，到了16世纪，便完全瓦解了。在14世纪——或甚至于更早一些时候——行会之内的日渐分化已开始了，虽然曾尽一切努力，想要阻止这种分化，但是这种分化仍继续发展下去。有些会员较其他的会员有更多的资本，并且雇用五六名工匠，而不是一二名工匠。不久，有些行会便只允许拥有若干资本的人入会。其它的行会成为有力的独占公司，试图利用其独占的地位，谋取利益，并且尽可能地剥削消费者。在另一方面，许多行会会员日益贫穷，不得不在其传统的职业之外，另觅途径赚钱；通常，他们在街旁做点小买卖。其中有很多人失去了他们的经济独立与安全，而同时，他们还极力地向往经济独立的传统理想。

与行会制度的这种发展有关系的是，工匠的情状也日益恶化。当意大利与法朗德斯（欧洲昔日的一个国家，位于比利时之东及法国之北部）的工人在13世纪便失去昔日的经济安全时，工匠的情况还仍然是比较安全的。虽然不见得每一个工匠可以成为师傅，但是确有很多工匠可以成为师傅的，但是当在一位师傅指导下的工匠数目增加时，想要成为师傅，就需要有更多的资本了，而且行会变得愈加地独占与排斥，工匠的机会也就愈加地减少了。他们之日益地感到不满，自行设置组织及采取罢工，甚至暴动行为，便显示出他们的经济与社会地位的恶化。

前面曾谈到行会的日渐资本主义化的发展，这种情形在商业方面，更为明显。当中世纪商业主要还是城市之间的生意之际，国家的与国际的商业已在14世纪与15世纪时，急速地在发展着。虽然历史家对大规模商业公司何时开始发展的意见不一致，他们却同意，在15世纪时，商业公司已日渐地有力量，和发展成为独占企业。他们倚仗着他们庞大的资本力量，来威胁小商人

及消费者。在 15 世纪时，神圣罗马皇帝西祺蒙的改革之一便是，用立法的手段来限制独占公司的权力。但是，小商人的地位却越来越不安全了；他“只有力量使诉苦的人道出苦情，却不能有效地执行命令。”①

路德也曾以其锐不可当的辩才，道出小商人对独占公司的愤慨。他在 1524 年出版的“论贸易与高利贷”小册子中说：“他们控制一切货物，毫不隐瞒地玩弄一切诡计；他们随心所欲地抬高和降低物价，压迫和摧残小商人，就好像是对付渔网中的小鱼一般，就好像他们是天生的王子一样，不受信与爱的法律的约束。”路德的这些话也是今日的写照。在许多方面，十五六世纪中产阶级对富有独占的惧怕与怨怒，与我们这一时代的中产阶级对独占公司及有力的资本家的态度是一样的。

在工业方面，资本的地位也日形重要。一个显著的实例便是矿业。最初，矿业行会的每一会员的股份，是按着他做的工作的多寡来分配的。可是到了 15 世纪，有许多情形是，股份属于不做工的资本家，于是，工作日渐地由工人来做，工人领工资，而得不到股份。在其它工业方面，也产生同样的资本主义发展；同时也促使穷人与富人之间的日益分裂及穷人阶级之间的不满。

历史家对于农人情况的看法，各有不同。然而，夏毕罗的分析，似乎为多数历史家的发现所充分支持的。他说：“尽管有许多证据，说明农人的富裕，但是农人的情况是迅速地每况愈下。事实上，在 16 世纪初，很少有农人是他们的耕地的地主和有代表出席地方会议，而在中世纪，这是阶级独立与平等的象征。极大多数是佃农……这些佃农就是所有农民暴动的中坚分子，位在地主产业附近半独立社区中的中产阶级农人发现，田租与劳动的

① Schapiro: “Social Reform and the Reformation,” Martin Luther and His Times, London, 1933.

增加，使他们变成为农奴了，同时把乡村的公地变成为地主采邑的一部分。”①

随同资本主义的经济发展而发生的，是心理环境的显著改变。到了中世纪末期，一种不安定的精神开始影响生活。现代意义的时间观念开始发展，分钟已变得有价值；此种时间新意识的一个预兆便是：自从16世纪以来，在纽伦堡，钟表已敲一刻钟了。② 太多的假日已开始显得是一种浪费。时间是如此的宝贵，以致于人们认为，不应该为毫无用途的目的，虚掷光阴。工作的价值日增。一种对工作的新态度开始发生，由于这种态度是那么强烈，中产阶级对教会机构之不从事经济生产，极为愤慨。乞丐之不事生产令人憎恶和不道德。效率的观念成为最高德行的一种。同时，追求财富与物质成功的欲望，成为最吸引人的一种热望。传教士布兹尔（Martin Butzer）说：“世人莫不争做生意和从事可以获得高利的职务。研究艺术与科学已成为无人问津的最低贱的手工。聪智之人，原应从事较高尚的研究工作，如今却热衷于商业，孰不知，现代的商业充满了巧诈欺骗，应是有体面的人所最不愿做的一件事。”③

此种经济变化的一个明显的结果，影响到每一个人。中世纪社会制度已遭到破坏，随着，中世纪社会制度所赋予个人的安定及安全也受到破坏。由于资本主义的开始，所有的社会阶级也开始变动，在经济秩序中，不再有固定的位置，而在以前，人们认为有固定的位置才是自然的，是不可怀疑的现象。“个人已孤立了；每一件事都须靠他自己的努力，他传统地位的安全是不足倚

① Schapiro: “Social Reform and the Reformation,” Martin Luther and His Times, London, 1933.

② Lamprecht, “Zum Verslandnis der wirtschaftlicher und sozialen Wandlungen in Deutschland” von 14, Zum 16.

③ 引用夏毕罗之话，见前注。

持了。"

可是，此种发展对每一个阶级的影响方式是各不相同的。对城市的穷人、工人及学徒而言，此种发展表示他们日益受到剥削和越来越贫穷；对农人而言，此种发展则意味着，日益增加的经济与个人压力；较低的贵族则面临没落的命运。虽然对这些阶级而言，这种新发展在本质上是一种恶化的改变，但是对城市的中产阶级而言，这种情势则较为复杂。我们曾谈到发生在其阶级中的逐渐分化。大部分的城市中产阶级的地位日渐地恶劣，许多艺术者及小商人不得不面对独占者及其他拥有较多资本的竞争的优越权力，而且他们越来越难以维持独立。他们常常要反抗不可抵抗的强大势力，对许多人而言，这是一场拼命的，无望的奋斗。中产阶级的其他方面则日渐繁荣，并且加入了普遍上扬的资本主义的潮流中，但是，即使对这些比较幸运的人而言，资本、市场及竞争的日显重要，也使他们的个人处境，变成为不安全、孤立和焦虑的。

资本取得了决定性的重要地位，这意味着，一种超人的力量，决定人的经济与其个人的命运。资本"已不再是仆人，而成为主人了。资本取得了分立且独立的活力，有了主要合伙人的权利，可以按照其自己的正确需要，来指挥经济组织。"①

市场的新功能也有类似的影响。中世纪的市场一直是比较小的，它的功能是大家都知道的。供、求的关系是直接而具体的，制造商知道应生产多少货品，也知道应卖多少钱，如今，市场日渐扩大，且变化无常，制造商不能预先知道销售的情形，也无法掌握价钱，新市场的结构，有些像加尔文的命定说，即是：人必须努力向善，但是，即使在他出世之前，他的命运便已被决定了。市集的日子，成为决定产品命运的日子。

① 见塔尼前注。

在这方面，另一重要因素便是竞争的日形重要，固然在中世纪社会也有竞争现象，但是，封建社会的经济制度以合作的原则为根本，同时，有很多规章禁止竞争，随着资本主义的产生，中世纪的这些原则便由个人化企业的原则代替了，每个人必须竞争，试试运气。他必须力争上游，否则便遭淘汰。其他的人也不会与他合作，从事一项共同的企业、大家互相竞争，有时且得在你我的生死存亡之间做一选择。①

当然，资本、市场及个人竞争的角色，在16世纪时，还不及在以后那么重要。但是，在16世纪时，现代资本主义的一切重要因素业已存在，并且对个人产生心理上的影响。

在另一方面，资本主义也使个人获得自由。资本主义使人解脱了全体制度的统制，使人自立和自谋发展。人的命运操在自己手中，命运的好坏在乎自己的作为。金钱成为衡量人的地位的东西，较出身与门第更为有力量。

在我们现在所讨论的这个时期的初期，资本主义的这一方面影响只不过才开始发展而已。就这一面而言，资本主义对一小群富有的财主，较对城市的中产阶级，更为重要。然而，在当时，资本主义的影响力虽不甚大，对塑造人的人格，已有重大的影响。

兹将十五六世纪社会与经济的改变，对个人的影响，总结如下：

我们发现到我们以前曾讨论过的那种自由的暧昧情况。个人解脱了经济与政治关系（ties）的束缚。由于他必须在新的制度中，扮演积极和独立的角色，他也获得了积极的自由。但是，同时，他也脱离了以前给予他安全感及相与感的那些关系。他不再

① 参考 M. "Mead: Cooperation and Cimpetition among Primitive Peoples," Mc Graw-Hill Book Company, New York. 1937.

生活于一个以人为中心的封闭社会里；世界成为没有边界的，同时也是危险的。由于人失去了他在一个封闭社会中的固定地位，他也失去他生活的意义，其结果是，他对自己和对生活的目的感到怀疑。他遭到威力庞大的超人力量，资本及市场的威胁。由于每一个人都成为一个潜在的竞争者，人与他人的关系变成为敌对的和疏远的；他自由了，但这也就表示，他是孤独的、隔离的，受到来自各方面的威胁。他没有文艺复兴时代财主所拥的财富或权力，也失去与人及宇宙的同一感，于是，一种他个人无价值和无可救药的感觉压倒了他。天堂永远地失去了，个人孤独地面对着这个世界——像一个陌生人投入一个无边际而危险的世界。新的自由带来不安、无权力、怀疑、孤独及焦虑的感觉。如果个人想要成功地发生作用，就必须缓和这些感觉。

二、宗教改革时期

在此一发展阶段，出现了路德教派及加尔文教派。这两种教派不是属于富有上层阶级的宗教，而是属于城市中产阶级，城市贫苦人家及农人的宗教。这两种宗教之所以能引起这些人的共鸣，是因为它们说明了一种新的自由与独立感觉，及这种无权力和焦虑的感觉，但是这种新的宗教理论不仅明白地说明了这些受到一种正在改变的经济秩序的威胁的感觉。这些新的宗教理论且增加了这些感觉，同时还提供种种解决办法，使个人能够应付一种否则便不可忍受的不安全感。

在我们开始分析这种新宗教理论的社会与心理重要性之前，先说明我们研究态度的方法，或可使我们进一步了解这项分析。

在研究一个宗教的或政治的学说的心理重要性时，我们必须首先记住，这种心理的分析并不含有评判此学说之真理的意思。唯有就一学说本身的逻辑结构，才能决定此学说的真理。分析某

些学说或观念背后的心理动机，决不是对此学说的正确性和此学说所含有的价值做一理性的创新，虽然这种分析可使吾人更明瞭一个学说的真正意义，并因而影响一个人的价值判断。

对学说做心理的分析可以显示出来的是主观的动机，这些主观的动机使人发觉某些问题和使他循某方向来寻求解答。任何一种思想——不论是错是对，只要不仅是一种用传统观念所形成的肤浅形态——都是由正在思考的人的主观需要与利益所引起的。有些利益是因发现了真理而得以增进，有些利益则由于摧毁了真理，而得以增进，但是，在这两种情形中，心理的动机都是重要的诱因。我们可以更进一步地说，在人格的强有力需要中没有生根的那些观念，对行为和对此人的整个生活，并没有什么影响。

如果我们分析宗教或政治学说的心理重要性，我们必须把这两件事加以区分。我们可以研究创造一个新学说的这个人的个性构造，和试着去了解在他的人格中那些特征与他思想的特别方向有关。具体而言，这就表示说，我们必须分析路德或加尔文的个性构造，以便找出在他们的人格中，有哪些倾向使他们获得某些结论，和形成某种学说。另外一个问题就是研究此一学说能引起共鸣的社会团体的心理动机，而不是研究此一学说的创造者的心理动机。任何学说或观念之影响力，须视它引起人们个性结构中，心理需要的共鸣的程度而定。唯有当一种观念能迎合某一社会团体的心理需要时，它才会在历史上成为一有力的力量。

这两个问题——领袖的心理和他的随从的心理—是有密切的关连的。如果同一个观念对他们都能引起共鸣，那么，他们的个性结构一定在某些重要方面，是相似的。除了若干因素以外，例如领袖所具有之特殊思考及行为天才，他的个性结构通常也极明显地呈现在其信徒的特别人格结构中，领袖的个性结构中含有其信徒所具有的若干特征，这乃是由两个因素之一，或两个因素的合成所造成的：第一个因素是，他的社会地位就形成整个团体的

人格的那些情况而言是典型的；第二个因素是，由于他生长的偶然环境，及由于他个人的经验，这些相同的特征遂发展成一显著的程度，而对此一团体而言，这些相同的特征则由其社会地位演变出来的。

在我们分析新教和加尔文教义的心理重要性时，我们不是讨论路德的和加尔文的人格，而是讨论那些喜欢他们的观念的社会阶级的心理情况。在开始讨论路德的神学之前，我愿先提的是，路德这个人是“独裁个性”的典型代表，以后，笔者还要讨论这一点，因为他是由一位非常严厉的父亲培养长大，同时因为他在童年时没有享受到爱也没有安全感，所以他的人格受到一种对权威具有两种极端相反的感情的折磨；他恨权威，并且反抗权威，而同时他又崇慕权威，有服从权威的倾向。在他的整个一生中，一直有一个权威是他反对的，同时还有另外一个权威是他崇慕的——在他青年时，是他的父亲与修道院的长老们；以后则是教皇与诸侯。他充满一种极端孤独、无权力、软弱的感觉，而同时又满身是想要统治的欲望。他受到疑虑的煎熬，同时，他不断地追求某种能给予他安全和使他解脱疑虑之折磨的事物。他恨其他的人，尤其是“贱民”，他恨他自己，他恨生命；由这种恨，产生了想要被爱的迫切欲望。他整个的人都被恐惧、怀疑和内在的孤独所充满了。

关于以下的分析方法，似乎还应再予以说明一下。对于一个人的思想，或一种理念所做的心理分析，其目的在于了解这些思想或观念所发生的心理根源。所以，从事此种分析的第一个条件便是要充分地了解一个理念的逻辑的脉络，以及了解发明此观念的人在意识上想要说些什么。然而，我们知道，一个人即使在主观上是很诚心的，也经常可能下意识地受到一种动机的驱使，而此种动机完全不同于他自信受驱使的那个动机；同时，我们也知道，他会使用某一观念，而此观念必然地隐含某一意义，且此观

念非意识地对他而言，表示某种不同于此一“正式”意义的事物。而且，我们知道，他可能会试图以一种理念的建构，来协调在他自己感觉中的某些矛盾，或者试图掩饰一个他用理性来压抑的观念。了解了非意识因素的活动之后，我们便知道，应该对言辞存怀疑态度，而且不可以其表面价值来评断一事。

分析观念主要需要做两项工作：一项工作是测定某一观念在整个理念系统中的分量；第二项工作是决定，我们是否用理性来从事这项工作，因为理性可以区别出思想中的真正意义。关于第一点的例子是：在希特勒的意识形态中，特别强调的是凡尔赛条约的不公平；事实上，他对和平条约的确是愤怒不平。然而，如果我们分析他的整个政治意识形态，我们便会发现，它的基础是对权力与征服的强烈渴望，而且，虽然他在意识上，强调对德国的不公平，但是，实际上，这种想法在他的思想中，并没有占多大分量。至于，一种思想之自以为是的意义，及其真正的心理上、的意义，这两者之间的区别，可从对路德学说的分析中获之。

我们说，基于人的无权力，他与上帝的关系是一种服从。他自己说，这种服从是一种自动的服从，不是出于恐惧，而是出于爱心。因此，根据逻辑的推理，有人会认为，这不是服从。但是，在心理上，从路德思想的整个结构上来观察，我们可以断定，这种爱或信仰，实际上就是服从，虽然，在意识上，他以为他对上帝的服从，是出于自动的和爱心的，可是一种无权力及软弱的感觉充满了他的心灵，使他与上帝的关系的本质，成为一种服从。(正如同，一个人在意识上对另外一个人有被虐待依赖性，而却常常以为这是“爱。”) 因此，从心理分析的观点来看，他所说的未必是真心话。我们相信，唯有在分析了他的观念的心理意义之后，才能了解在他的体系中的若干矛盾现象。

笔者现在根据路德新教的整个体系的前后关系，所显示出的意义，来分析路德新教的教义。笔者不拟引用与路德或加尔文若

干教义有冲突的一些句子，如果笔者认为它们的分量及意义并未形成真正的冲突的话。但是笔者所作的说明，并不是专门挑一些适于笔者之说明的句子，而是以研究路德和加尔文的整个体系或研究其心理基础，作为笔者论证的依据。

如果我们想要了解，在宗教改革的教义中，哪些是新的东西，我们首先必须知道，在中世纪教会的神学中，什么是基本主要的。在进行此一工作时，我们遇到的方法上的困难，也就是当我在讨论“中世纪社会”和“资本主义社会”这些观念时，所遭遇到的方法上的困难。在经济方面，没有一种结构会突然地改变成另外一种结构，同样地，在神学方面，也没有这种突然的改变。由于路德与加尔文的若干教义，与中世纪教会的教义是那么相似，以致于有时候很难以发现两者之间的主要区别。天主教与路德新教及加尔文教派都否认，人可以靠他自己的品德及德行，就可以获救，上帝的恩宠是唯一可以获救的方法，没有上帝的恩宠，人是决不能自救的。然而，旧的神学与新的神学虽然有很多相同之处，在本质上，天主教的精神不同于宗教改革的精神，尤其是在人类尊严与自由，及人的行为对其自己命运的影响方面，更有很多差异。

在宗教改革的很早以前，某些原则就是天主教神学的特征，即是以下这些学说，人的本性虽然由于亚当的罪恶而败坏了，但是内心里，还是追求至善的；人的意志是可以自由地响往至善；人的努力对他的超脱还是有用的；以及，基于耶稣基督舍身救世的功劳，再靠着教会的圣礼，有罪的人便可获救。

然而，若干位最具代表性的神学家，像奥古斯汀与阿奎那（Thomas Aquinas，1225? -1274）虽然也持着上述的这些看法，但同时，他们教授的教义却具有极不同的精神。阿奎那虽然宣传命运前定的教义，却一直强调意志自由是他的基本教义之一。他必须以最复杂的种种解释，来沟通自由学说与命运前定教义之间

的矛盾；但是，虽然这些解说不见得能满意地解决这些矛盾，他并未放弃意志自由，乃人类努力对人类超脱有所帮助的这些看法，即或意志的本身可能需要上帝恩宠的支持。

在论及意志自由时，阿奎那说，如果认为人没有做决定的自由，而同时又认为人甚至有自由可以拒绝接受上帝赐予他的恩宠，那么这将抵触了上帝与人的本性的本质。

其他的神学家较阿奎那更强调人类之努力可以使自己获救。布纳芬杜拉（Bonaventura，1221-1274，意大利哲学家及红衣主教）说，把恩宠赐予人类原是上帝的意旨，但是唯有有德行而想要接受恩宠的人，才能得到恩宠。

在13、14及15世纪时，在杜恩斯·史考特斯（Duns Scotus，1265？-1308，苏格兰神学家）、奥坎（William of Ockham，1299-1349？英国哲学家）和拜尔（Biel）的体系中，越加地强调布纳芬杜拉的这种看法。这是要了解宗教改革新精神的一项特殊发展，因为路德特别抨击中世纪后期的繁琐派哲学家。

杜恩斯·史考特斯强调意志的重要性。意志是自由的。由于意志的实现，人也就实现了他自己，而这种自我实现便是对个人的最高满足，因为上帝认为，意志乃是个人自己的一项行为，所以甚至上帝对人的决定，也没有直接的影响力。

拜尔与奥坎强调，人类自己的功过是他获救的一项条件，虽然他们也谈到上帝的帮助，但是他们不再像旧教义那样，重视上帝的帮助。拜尔认为，人是自由的，随时可以乞求上帝的恩宠来帮助他。奥坎说，罪恶并未真正地败坏了人的本性；他认为，罪恶不过是一件行动而已，并未改变人的本质。特兰特宗教会议（The Tridentinum，1545-63）非常明白地指出，自由意志可以与上帝的恩宠合作，也可以不与上帝的恩宠合作。奥坎与其他晚期的繁琐学派的人士认为，人不是可怜的犯罪者，而是自由的生物，他的本性是可以为善的，他的意志不受大自然或任何其它外

在力量的制约。

出钱购买免罪令在中世纪晚期是件很盛行的事，也是路德极力抨击的一件事。这件事与日益强调人的意志及人的努力的有效，有着关联的。由于可以向教皇的特使购买免罪令，人非但免除了世俗的惩罚，而且就将如同西伯理（Seebery）所指出的，人有理由期望，他将可以免除一切罪恶，因为世俗的惩罚被认为是可以代替永久的惩罚。

初视之下，向教皇购买免罪令免受炼狱之苦的作法，似乎与人之努力便可获救的观念是冲突的，因为这种企图免罪的作法含有依靠教会及其施圣礼的权威的意思。就某种程度而言，这是正确的，可是，同样正确的是，这种作法也包含有希望与安全的精神；如果人可以如此容易地使自己免除惩罚，那么也就大大地减轻了罪恶感。他可以比较容易地卸脱过去的重负，和排除折磨他的焦虑。此外，我们必须记住的是，根据教会的明言的或暗谕的理论，免罪令的效力还得视一个前提而定。这个前提就是，购买免罪令的人已悔过和忏悔了。[①]

在神秘主义者的作品中，在讲道中，以及在为听告解的神父的工作而制定的种种规则中，也可以发现与宗教改革精神极不相同的一些观念。在这些观念中，我们发现一种肯定人类尊严的，及人类可以表现其自己的精神。循此态度而发展，我们发现一种模仿耶稣基督的观念，这种观念早在12世纪时便已很普遍，同时还发现一种信念，认为人可以企望像上帝一样，为听告解的神

① 【原作者注】免罪令的作法与理论似乎要对资本主义的日益重要的一个很好证明。一个人可以用钱来免除应受的惩罚，这个观念非但表示了金钱的重要而且也显示出新资本主义思想的精神。克里门斯六世（他于1343年提出免罪令的理论）说，耶稣与诸圣贤所获得的功劳，悉数委托给教皇，因此教皇可以把一部分功劳赏给信仰上帝的人。从这里，我们可以发现，教皇宛如一个专利者，拥有很多精神上的资本，利用这种资本来增加自己的财富。

父而设的规条就显示出对个人特别情况的了解和表示承认个人之间有客观的区别。这些规条并不认为罪恶是不可饶恕的，而只认为这是人的弱点，因此，一个人应受到谅解与尊重。

总结而言，中世纪教会强调人的尊严、意志自由以及人的努力是有助于他的获救的，中世纪教会也强调，上帝与人的相似，以及人有权利相信能得到上帝的爱，由于人与上帝相似，人觉得是平等的，是如同手足的。在中世纪后期，由于资本主义的萌长，迷惘与不安的感觉开始产生了；而同时，强调意志的重要与人类的努力的趋势，也日显强壮。我们可以假定，文艺复兴的哲学，与中世纪末期的天主教教义都反映了某些社会团体中盛行的精神，而这些社会团体就是指经济地位使其得到权力感与独立感的社会团体。在另一方面，路德的神学也说明了中产阶级的感觉，中产阶级反抗教会的权威，憎恨新的有钱阶级，感觉受到日益重要的资本主义的威胁，并且觉得无权力和个人的不足轻重。

就路德的体系与天主教传统不同而言，路德的体系可分两方面而言，一个是在新教国家中经常比较受重视的，就是认为，路德使人类在宗教事务上得到独立；他使教会失去权威，使个人得到了权威；同时，路德的信仰与拯救的观念，是一种主观的个人经济的观念。在这种观念中，个人负有一切责任，权威是与责任无关系的。就这一点而论，路德与加尔文的学说有值得称赞的地方，因为他们的学说是现代社会中，政治自由与精神自由的发展的一个根源；这种发展，尤其是在英语系国家中，与清教教义，有不可分的关系。

现代自由的另一面是自由给个人带来的孤独与无权力。在路德新教教义中，便涵有这一方面的观念。由于本书之目的在讨论作为一种负担与危险的自由，所以，以下的分析强调，在路德与加尔文教义中的这一方面的观念，在路德与加尔文的教义中，他们强调人的根本邪恶性与无权力。

路德认为，人性本恶，使人想做坏事，使人不可能靠本性从善。人有邪恶的本性。人性的堕落及人性之不能自由地从善去恶，就是路德整个思想的基本观念之一。他以这种精神来批评保罗致罗马人的信："这封信的本质就是：要摧毁、根除和消灭人类的智慧与正义……重要的是，呈现在我们眼前的吾人之正义与智慧，已从吾人之心灵深处，及从吾人之空虚的自我处，彻底地被摧毁和根除了。"①

这种认为人是堕落和无能为善的信念，是上帝恩典的一个基本条件。唯有当人屈辱自己和摧毁他个人的意志及骄傲，然后上帝赐恩予他，"因为欲蒙上帝赐恩，不能靠我们自己，而须靠外来的正义与智慧。"②

路德在"自由的枷锁"的小册子中，更激烈地表示了人类的没有权力。他说："因此，人类的意志无非是供上帝与魔鬼驱使的野兽。如果上帝当令，则人将服从上帝的意志。如同圣经旧约诗篇所说：'我这样愚昧无知，在你面前，如畜类一般。然而我常与你同在。'（第74篇第22、23节）如果撒旦当令，则人将服从撒旦的意志，人类的意志是没有权作选择的，如乘者之于坐骑，其权在乘者，而不在坐骑。"③路德宣称："敬神的人没有'自由意志'，而是上帝意志，或撒旦意志的俘虏、奴隶、和仆人。"④路德认为，人不过是上帝手中的一个无权力的工具，人是本性邪恶的，人的唯一职责便是服从上帝的意旨，上帝以无比之正义行为，拯救人类。像路德这样一个受失望、焦虑、与怀疑驱策，而同时又迫切渴望肯定的人，竟提出这种说法，委实有些

① Martin Luther:" Vorlesuny uber den Romerbrief," chapter I, i.

② 同上。

③ Martin Luther: "The Bondage of the Will".

④ 同上。

令人不敢相信。所以，这些教义不是他所提出的明确答案。他终于为他的疑虑，找到了答案。在1518年，他突然得到了启示。人不能靠他的德行而获救；他甚至不应想到，他的工作是否会取悦上帝；但是，如果他有信仰，他便一定可以获救。信仰是上帝赐与人类的；一旦人类有了信仰的主观经验，他便可以确信他会获救。人与上帝是可以互相容纳的。一旦人在信仰的经验过程中，领受了上帝的恩典，人的本性便改变了，因为藉着信仰，他与基督结合为一体，而基督的公道使人恢复了他因亚当的堕落而失去的公道。可是，人不能终身良善无疵的，因为他本性的邪恶是不能完全消失的。

路德把信仰当作为个人自救的主观经验的这种教义，在初视之下，可能使人觉得，这和他那疑虑的感觉（这是他的人格特征）及他在1518年以前的教义是矛盾冲突的。其实，就心理而言，这种由怀疑转变成肯定的改变，并不是矛盾的，而是有因果关系的。我们一定要记住，这种怀疑的性质：它不是一种由于思想自由而产生的理性的怀疑，敢去质疑已成定案的看法。这是一种由个人的孤立与无权力而产生的非理性的怀疑，这个人对世界抱着焦虑与仇恨的态度。合理的答案决不能治愈这种非理性的怀疑。唯有当个人成为一个有意义的世界的一部分时，这种非理性的怀疑才会消失。如果一个人不能这样地与一个有意义的世界结合为一体——正如同路德和他所代表的中产阶级不能做到这一点——那么，怀疑便会被压抑转入地下，而想要压制怀疑的方法，就是保证给予绝对的肯定。如同我们在路德身上发现到的这种对肯定的迫切探求，并不是表示真正的信仰，而只是出于想要克服那种不可忍受的怀疑的需求。路德的解决方法，我们可以在现代的许多人身上发现到，他们并不相信神，他们消除了受着孤立的个人本身，成为外在强权的手中工具，藉着这种方法，来寻求肯定。对路德而言，他心目中的权力是上帝，藉着对上帝的屈服，

他寻求到肯定。但是，他虽然靠这种方法镇压住他的疑虑，这些疑虑并未真正消除；直到他临终时为止，他仍受着疑虑的困扰，因此，他必须重新加强其屈服外界权威的努力，来克服这种疑虑。心理上，信仰有两种完全不同的意义。它可能是表达与人类的内在关系，以及肯定生命；也可能是对基本的疑虑感的反应组成（reaction formation），这种疑虑是由个人的孤立及其对生命的消极态度所形成的。路德的信仰便有这种补偿的作用。

了解怀疑的意义及想要压抑这种怀疑的企图，是特别重要的，因为这不仅是路德与加尔文（下面将会说到加尔文）的神学的问题，也是现代人的基本问题。怀疑乃是现代哲学的起点；想要压抑怀疑的需要，是促使发展现代哲学与科学的一项最有力的刺激因素。但是虽然合理的答案已解决了合理的怀疑，可是，只要人一天不能从消极的自由演变到积极的自由，非理性的怀疑便一天不会消失。现代人之想要压抑怀疑的种种企图——有的是想要追求成功，有的认为，对事实的无限识知可以解决对肯定的期求，有的则服从一位领袖，因为领袖可给予“肯定”——只不过使怀疑不为人所觉察罢了。只要人一天不能克服他的孤立，只要他在世界的地位一天不能成为有意义，怀疑的本身便一天不会消失。

在中世纪末期，路德的教义与各种人（除了富裕及有权的人以外）的心理情况，有什么关系？如同我们已讨论过的，旧的秩序正在瓦解中，个人已丧失了肯定的安全感，并且受到新的经济力量，资本主义者及独占者的威胁，共同的原则已由竞争取而代之；较低层阶级感觉到日益受到剥削利用的压力。路德教义对低层阶级的吸引力，和它对中产阶级的吸引力不同。城市中的穷人，以及农村的农人已处于绝望的情况。他们受到无情的剥削，他们的传统权利和特权也遭剥夺。他们的革命情绪表现在农民暴动与城市的革命运动方面。福音道出了他们的希望与期待，正如

同它曾给早期基督教时代的奴隶与苦力带来希望一样，路德攻击权威，以福音作为他传教的重点，就此而言，他引起那些动乱的群众的响应，正如同在他之前的其它具有福音性质的宗教运动，能吸引起动乱群众的响应一样。

虽然路德接受他们对他的忠顺，而且支持他们，但是他也只能做到某一程度而已；当农民采取进一步行动，不仅仅限于攻击教会的权威和要求改善他们的命运时，他便不站在他们的立场上了。他们进而成为革命阶级，扬言要推翻所有权威和破坏社会秩序的基石，可是，中产阶级却想要维持社会秩序。因为，尽管有很多困难——这些困难在前面已说明过了——中产阶级仍有特权反对穷人的要求；故而，他们非常反对革命运动，因为革命运动的目的是不仅要摧毁贵族、教会及独占者的特权，而且要摧毁他们自己的特权。

中产阶级的地位是处于极富与赤贫之间，这种地位使它的反应成为复杂的，而且在许多方面是矛盾的。他们想要支持法律与秩序，而同时，他们本身又受到日显重要的资本主义的威胁。即使是中产阶级中较成功的人，也不及一小群大资本家那么富裕和有权力。他们必须努力奋斗以求生存和求进展。财阀的奢华愈加使中产阶级觉得渺小，和使他们充满嫉妒与反感。就整体而论，封建秩序的瓦解和日显重要的资本主义者对中产阶级的威胁，多於对中产阶级的帮助。

路德对人的看法正反映了这种左右为难的情况。人解脱了一切使他必须服从精神权威的束缚（关系），但是这种自由也使他处於孤独与焦虑的状态中，使他觉得个人的不重要与无权力。这种个人觉得无关重要的经验，把一个自由而孤独的个人给压垮了。路德的神学，表达出他那种无可救药与怀疑的感觉。他以宗教的字眼，把人的处境形容成为当时社会与经济演变的产物。路德形容中产阶级在面对新的经济力量时的那种无依无靠的情形，

就好像是人与上帝的关系一样。

但是，路德并不仅仅道出中产阶级的无价值的心情——他还为他们提供了解决办法。他的解决办法是：承认自己的无价值，极其能事地羞辱自己，完全地放弃个人意志，否认并且抨击人的个人的力量。他认为，靠这种做法，人才有希望可以接近上帝。路德与上帝的关系，是一种完全屈服的关系。用心理学的术语来说，他的信仰观念就是：如果你完全地屈服，如果你承认你个人的无价值，那么，万能的上帝可能会愿意爱你和救你。如果你可以完全抹杀自己，摆脱一切个人的缺点和怀疑，你便会不再觉得自己无价值，于是可以得到上帝的荣耀。所以，路德虽然使人摆脱教会的权威，却使人屈服于一个更暴虐的权威之下，即是上帝的权威，因为上帝要个人完全的屈服，要个人完全抹杀自己，这是人获救的基本条件。路德的"信仰"实是认为在完全屈服的条件下，才能受到恩宠的一种信念。这种解决方法，又何殊于个人完全屈服国家和"首领"的原则?

路德对权威的畏敬和对权威的热爱，在他的政治信念中也可以看到，虽然他反抗教会权威，虽然他非常怨恨新产生的有钱阶级——一部分有钱阶级是教会阶级中较高地位者，虽然他多少是支持农民的革命倾向，但是，他极力主张服从世俗的权威，君主。他说："即或那些当权的人是罪恶的，或是没有信仰的，可是，无论如何，他们的权威和权威的力量却是有益的，是来自上帝的……因此，权威所至之处，万物兴隆，此理至真，因为这是上帝的旨意。"他还说过："上帝知道政府是罪恶的，但是他并不计较政府是多么的罪恶，仍希望有个政府，而不愿让暴民去暴动，虽然，他们可能有充分的理由去暴动……君主不可废除，虽然他可能是万分暴虐的。必要时，他可以下令斩首一些人，因为他必须有属民，以便可以做一个统治者。"

他爱慕而又敬畏权威的另一面，可在他对无权力的广大群众

——“暴民”——的憎恨与轻视上看出来，尤其是当他们的革命企图超越了某种限度时。在他的某一篇评论中，他有段话是很有名的：“因此，让每一个有能力的，秘密地或公开地攻击、杀戮、刺杀那些暴民吧，要记住，没有任何事情比暴动更有毒、更有害和更罪恶。这是正当的行为，正如同必须杀一条疯狗一样；如果你不攻击他，他就会攻击你，这是生死的关键。”

路德的人格以及他的教义都显示出，他对权威有种矛盾的情感。一方面，他畏惧世俗的权威和专横的上帝的权威，另一方面，他又反抗教会的权威。在他对广大群众的态度方面，他也显示出同样的这种矛盾情感。只要他们的暴动不超出他所规定的范围，他是同情他们的。但是，当他们攻击他所赞许的那些权威时，他便对这些群众，显出强烈的憎恨与轻视。在本书第五章中，笔者将会指出，这种对权威的自发的喜爱，及对无权力者的憎恨，乃是“权威个性”的典型特点。

在这方面，必须了解的是，路德对于世俗权威的态度，与他的教义，有密切的关系。他使个人感到无价值与不重要，使人觉得好像是上帝手中的一件无权力的工具，他这样做，使人失去了自信与人类尊严感，而自信与人类尊严正是反对世俗的专制权威的要素。在历史的演变过程中，路德教义的效果，是更有影响的。个人一旦失去了他的骄傲与尊严感，在心理上，他便会失去中世纪思想中特有的一种感觉，质言之，就是：人，他的精神解脱，以及他的精神目标，是生命的目的；他准备接受一个角色，即是：他的生命成为达到别人的目的一个手段，这个目的就是经济生产与资本累积的目标。路德对经济问题的看法，较加尔文的看法，更近于中世纪的观点。他可能痛恨认为人的生命应是达到经济目的的手段的这种观念。但是，他对经济事物的想法虽然是传统的想法，他对个人之无价值的强调却与他的经济思想正好相反，而且还为一种发展铺了道路。在这种发展中，人不仅要服从

世俗的权威，还必须使人的生命成为达到经济成就的利用品。如今，这种趋势已发展到高峰，法西斯主义强调，生命的目的就是为“较高的”权力，为种族社会或为领袖牺牲。

加尔文的神学对安格鲁·撒克逊语系国家的重要性，不下于路德的神学对德国的重要性；加尔文的神学也和路德的神学一样，无论在神学方面或心理方面，都显示出同样的精神。固然加尔文也反对教会的权威，和反对盲目地接受教会的教义，可是，宗教对他而言，也是建立在人的无权力上；自辱和摧残人的尊严，是他整个思想的主旨。唯有蔑视世间的人，才能献身于准备来世的工作。①

他教导说：我们应该屈辱自己，自己屈辱自己是信赖上帝力量的一种方法。“因为没有任何事物，能像由于意识到自己的可怜，而引起自信心的丧失和焦虑感那样地使我们信赖上帝。”②

他说：人不应觉得，他是自己的主人。“我们不是自己的主人。因此，我们理性与意志也不能主宰我们的思想和行动。我们不是自己的主人；因此，我们不要以为自主是我们的目标，不要追求人类的欲望，我们不是我们自己的主人；因此，让我尽可能地忘记自己，忘记一切属于我们的东西。相反地，我们是上帝的仆人；因此，让我们为他生存，为他牺牲。人为自己而活，追求私欲，是最可怕的事情，必将毁灭自己，唯有把自己忘记，把自己舍弃，完全听命于上帝的响导，人才能得救，进天堂。”③

人不应该为了要做好事而行善。到头来，不会有所成就，不过是一场虚空罢了。他说：“因为古有明训，人的心灵中，藏匿着邪恶。除了否定自己，忘却一切自私的顾虑，全心全意地追求

---

① 参考：加尔文著：“Institutes of the christian Religion”.

② 同上。

③ 同上。

上帝希望做的事情之外——而且必须为了这个唯一的理由来追求这些事情，因为这些事情是他喜悦的——没有任何其它补救的办法。”

加尔文也否认，善行可以使人获救。我们根本就不能行善：“即使是一位虔诚者的所为，如经上帝严格的审判，也必然是罪恶的。”

如果我们想要了解加尔文学说体系的心理意义，加尔文的教义与路德的教义一样，在原则上也是大同小异的。加尔文传教的对象是保守的中产阶级，是觉得非常孤独与害怕的人；他的教义认为是人是无意义和无权力的，人的努力是无用的，因此，在他的教义中，道出了那些觉得孤独与害怕的心情。然而，我们可以假定说，路德与加尔文两人的教义，仍有少些差异；在路德时代的德国正普遍地处于动乱的情势中，中产阶级、农民和城市里的穷人，都受到资本主义兴起的威胁；可是，当时日内瓦仍旧是一个比较繁荣的社会。在 15 世纪的前半叶，日内瓦仍是欧洲重要市场之一。

就整体而论，我们不妨说，加尔文的信徒多半是保守的中产阶级，在法国、荷兰与英国，他的信徒主要是艺术家和小商人，而不是激进的资本主义集团。

加尔文教义中表达了个人的自由感，也表达了个人的无意义与无权力。它提供一项解决之策，教个人完全地屈服与自我贬抑，然后才能希望发现新的安全。

加尔文教义与路德教义之间有很多细微的区别，但这些区别对本书思想的主旨并无关重要。然而，有两点区别，却应加以强调。其一是加尔文的命定说。加尔文的命定说不同于奥古斯汀、阿奎那及路德的命定说；命定说是加尔文学说整个体系的基石，中心思想。他假定，上帝不仅先已注定某人要蒙受恩宠，而且决定另外的一些人要注定永受诅咒；他的这种臆说给命定说换了个

新面貌。

一个人的得救或被打入地狱，并不是他在世时做了什么善事或恶行的结果，而是在他来到人世之前，便已由上帝预先决定了。上帝为什么偏爱某人，而诅咒其他的人？这是俗人不可试图探究的一个秘密。他这样做是因为他喜欢用这种方法来显示他那无边的法力。加尔文虽然尽力试图维持上帝象征正义与慈爱的这种观念，可是，他心目中的上帝却具有暴君的一切特征，而根本没有慈爱或乃至于正义的成分。加尔文在反驳新约时，否认慈爱的至高无上地位，他说："繁琐哲学家所提出来的，关于博爱较信心与希望更重要的看法，不过是病态想象力的幻想而已……"

此一命定说的心理上意义是双重的。其一是它表达和提高了个人不重要与无权力的感觉。没有任何学说较此种命定说更强烈地表达了人类意志与努力的无价值。人类完全失去决定自己命运的权力，人根本对其命运的决定，就没有过问的余地。另外一个意义是，像路德的命定说一样，加尔文的命定说的作用是想要压抑非理性的怀疑。初视之下，加尔文的命定说似乎是想要增加，而不是想要压抑怀疑。人类在知道他已注定要永受诅咒或得救之前，固然也受怀疑的困扰，但是，在他知道这项事实后，岂不会更要受到怀疑的折磨吗？他又怎么能知道，他的命运将会是怎样的呢？虽然加尔文没有说，有任何具体的证据可以证明此种肯定性，但是，他与他的信徒实际相信，他们是上帝的选民。他们藉着自我贬抑的心理作用，得到这种信心。有了这种信心，命定说自然而然地就是绝对肯定的了；一个人不能做任何危及此种得救状态的事情，因为，一个人的得救不在于他的行为，而在诞生之前便已被决定了。正如同路德的学说一样，此种根深蒂固的怀疑导致对绝对肯定的渴求；可是，虽然命定说已给予了这种肯定，怀疑仍是不能消除，必须一再地靠着一种疯狂的信念，来压抑之，这个信念就是认为，一个人所属的宗教团体，便代表上帝选

民的一部分。

加尔文的命定说有一个含意，应在这里加以明白地说明，因为这个含意在纳粹的理念中又复活了：这就是人类基本不平等的原则。加尔文认为，人有两种——一种是得救的人，一种是注定永受谴责的人。人生来就是不平等的。这个原则的含意是，人之间是不能团结的，因为人类团结的最基本因素之一已遭否定，这个最基本的因素就是：人类命运是平等的。加尔文教派的人很天真地认定，他们是上帝的选民，而其他的人则是遭天谴的。很明显地，这种信念，在心理上，就表示对其他人类的轻视与仇恨。

加尔文教义与路德教义之间的另外一个非常重要的区别，是更强调道德努力和道德生活。人的工作并不能改变他的命运，但是，他是有能力可以努力，而有能力可以努力，就是表示他是属于得救这一类人的一个象征。人类应有的美德是：谦虚、中庸、正义和笃信上帝。随着加尔文教派的日益发展，对道德生活及无休止努力的重要性的强调，也就更为增加了，其中，尤其重要的一个观念就是认为由于这些努力的结果，世俗生活获得成功，而世俗生活的成功则是得救的一个象征。

但是，对道德生活的特别强调，也具有心理上的特别意义。加尔文强调人类无休止努力的必要性。人必须按照上帝的话，不断地试图生活。这种说法显然与认为人类努力无关乎人类的得救的说法是矛盾的。既然认为人的命运是生前注定的，人类似乎便不必再从事任何努力了。可是，从心理学上来看，事实并不如此。焦虑的状态，无权力的感觉，尤其是对死后命运的怀疑，造成一种使任何人无法忍受的精神状态。任何受到这种恐惧打击的人，几乎都不能放心地享受生命，和对以后的事漠不关心。为了想要逃避此种无法忍受的不可靠的状态及这种个人无价值的感觉，加尔文教派提出的一种办法就是：疯狂地活动，拼命地做事。在这种意义下，活动是强迫性质的：个人为了克服他的怀疑

与无权力感，必须活动。这种努力与活动不是内在力量与自信的结果，它只是拼命地想逃避焦虑而已。

当一个人受到焦虑恐慌的袭击时，便会产生这种心理的机械作用。当一个人在几小时之内，便可知道医生对他的病症——也许是致命的——诊断时，他自然会感到万分焦虑。通常，他会坐立不安。最经常有的现象是，如果这种焦虑并不致于使他瘫痪的话，将会驱使他从事某种近乎疯狂的活动。他可能会跑上跑下，无论碰到谁，便会缠住他，喋喋不休地问个不停，或谈个不停，或者擦桌子，写信等等。他可能会继续他的日常工作，但是，会工作得更起劲，更热心些。无论他做些什么事情，这些事情都是由焦虑引起的，目的是在想藉着发狂的活动，来克服无权力的感觉。

在加尔文的教义中，努力还有另外一种心理意义。一个人不休止地努力，而不感到厌倦，和在道德及世俗工作方面获致成功，这就表示他是属于上帝选民的一类。此种强迫性努力的不合理性是因为，一个人从事这种活动，并非想要创造一个欲求的目标，而是想藉此知道，早已注定的事情，是不是会发生，因为这件事与他的活动是无关的，也是他不能控制的。这种心理机械作用是强迫性神经病患者一个特点。这种病人，在害怕一件很重要工作的结果，并在期待一个答案时，会数着房屋的窗户，或街上的树。如果数目是双数，他会觉得，事情会成功的；如果是单数，他就会认为，这是一种象征他将会失败的征兆。

在加尔文教义中，这种努力的意义是教义中的一部分。最初，它主要是指道德的努力，可是后来，愈来愈强调一个人工作的努力，以及此项努力的结果，质言之，就是强调事业的成功或失败。成功成为上帝恩典的象征；而失败就成为受诅咒的象征。

在这种意义下，努力与工作完全是无理性的。工作与努力的目的不是想要改变命运，因为命运早已由上帝决定了。努力与工

作不过是一种预算已定之命运的方法而已；同时，这种发狂的努力是为了逃避一种无法忍受的无能为力感。

就目的之本身而言，对努力和工作的这种新态度，可能表示自中世纪末期以来，最重要的一项心理改变。在每一个社会中，人若想要生活，就必须工作。许多社会，是令奴隶来工作，使自由人可以致力于“较高贵的”职业。在这些社会中，自由人是羞于工作的。在中世纪，工作的负担也是不平等地分配与社会阶层中的各各不同阶级，因而产生剥削利用的现象。但是，中世纪时，人们对工作的态度，与现在人对工作的态度不同。中世纪时，人们工作是出于一项具体的需要，并且有具体的目的：维持生活。许多人工作，因为觉得工作是种享受，是表现生产能力的一种方法；另外有很多人工作，是因为他们觉得有一种外在的压力，所以不得不工作，并且认为这是必要的。在现代社会中，出现的一项新因素是，人被迫工作，并非是受外在的压力，而是受内在的强制力。

内在的强制力可以更有效地迫使人们去工作。因为，人对外在的强制力，总会多少发生反抗；但是，对内在的强制力，便不会产生反抗的情绪了。毫无疑问地，如果不是人们把其大部分精力全摆到工作上，可能根本不会产生资本主义。使人们想要无情地工作的驱策力，是基本的生产力之一，其对工业制度的重要性，不下于蒸汽与电力。

到现在为止，我们一直在讨论中产阶级普遍有的焦虑感与无权力感。现在我们应讨论另外一项特征，就是：仇恨与愤怨。中产阶级产生强烈仇恨的心理，并不是件令人惊奇的事。任何人如不能表达他情绪与感官上的感觉和生存受到威胁时，便会正常地产生敌意；如同我们在前面所看到的，中产阶级，尤其是中产阶级中不能享受到资本主义好处的那些人，既不能表达他们的情绪，又受到生存的威胁。加之，少数有钱阶级的奢华与权力，令

中产阶级羡艳不已，更增强了中产阶级的仇恨。但是，当仇意与忌妒产生时，中产阶级却无法直接地把这种仇意与忌妒表达出来，较低的阶级却可以表达出他们的仇意与忌妒——想要推翻有权的人。中产阶级在本质上是保守的；他们想要社会稳定，不想推翻社会；他们想要日益富裕，想要跟上发展的潮流。因此，仇意既不能明显地表示出来，也不能感觉出来；仇意被压抑下去了。可是，压抑仇恨，并不意味着除去仇意，而只是感觉不到它的存在。尤有进者，这种郁积下来的仇恨，由于无法直接表达出来，便会累积发展到某一程度，影响人的整个人格，影响人与他人及自己的关系。

路德与加尔文便是具有此种仇恨的典型代表人物。在他们的关于上帝的概念中——尤其是在加尔文的教义中，非常明显地表示出这种仇恨。加尔文心目中的上帝是专横、独断且残忍的，他毫无根据、毫无理由地，任凭己意地注定了一部分人类将永遭诅咒。而他之所以这样做，不过是为了表示上帝是有权的，加尔文心目中的专制上帝，其实就是中产阶级的仇恨与忌妒的具体化。

在个人与他人的关系特征上，也可以发现到敌意或憎恨。它表现出来的主要形式是义愤；从路德时代到希特勒时代，较低的中产阶级的一个特征就是义愤。这一阶级的人心中忌妒有钱有权和可以享受生活的人，但是他们把这种憎恨与忌妒化为义愤，认为，这些高级人士必将受到永久痛苦的惩罚。① 这种对他人的仇恨的紧张心理，在其它方面也表现出来。加尔文在日内瓦的政权的一个特色就是，每一个人对其他的人都抱着怀疑态度与仇意，根本没有仁爱的精神存在。加尔文尤不信任财富，又不怜悯贫穷。在加尔文教派的后来发展中，时常可以看到的现象是，教人们不要对陌生人表示友善，对穷人要抱着残酷的态度，同时，后

---

① Ranulf'："Moral Indignation and Middle Class Psychology."

期的加尔文教义，充满着猜疑的气氛。

在个人对自己的关系中，也表现出这种敌意。我们已在上文中看到，路德与加尔文是多么强烈地强调人的邪恶，并且告诉人们，自我贬抑和自我羞辱是一切德行之本。他们自以为这是一种极端的谦虚。但是，凡是了解自责与自辱的心理机能的人，都知道这种“谦虚”是一种强有力的仇恨产生出来的，这种恨意不能对外界发泄出来，便转向自己了。为了便于充分地了解这种现象，必须明白的是，对他人和对自己的态度，非但不是冲突的，在原则上，而且是并行不悖的。其不同之处是，对别人的仇恨通常是可以意识得到的，而且可以明白地表示出来的，而对自己的恨意则通常是不能意识得到的（除非在病态的状态中），而且经常是以间接和理性化的形式表示出来。一种形式是一个人之积极强调他自己的邪恶和不重要；另外一种形式则是拿良知或责任作幌子。谦虚与自己恨自己没有关系，真正的良知与责任感也不是产生于敌意。真正的良知形成完整人格的一部分，服从良知便是肯定整个的自我。然而，我们发现，从宗教改革时期以至目前，现代人在生活中开口闭口，离不开“责任”，其实，这种责任感带有强烈地仇恨自己的色彩。“良知”是驱策奴隶工具，它驱使人自以为是按照自己的希望与目标而活动，其实，这些希望与目标不过是外在社会要求的“普遍化”而已。“良知”残忍而无情地驱策着人，禁止他享受乐趣和幸福，使人的整个生活作为某种神秘罪恶的补偿。“良知”也是“内心苦行理论”的根据，而在早期的加尔文教义及以后的清教教义中，内心苦行理论是其明显的一个特色。由仇恨而产生的现代的这种谦虚与责任感，所表现出来的则是：谦虚中带有轻视他人的意味，而自以为是代替可爱与怜悯。真正的谦虚及真正的责任感是不能这样的。但是，自辱与自我否定的“良知”不过是敌意的一面而已；另一面就是轻视他人和仇恨他人。

现在，笔者且把本章的讨论，做一个总结。

中世纪封建社会制度的瓦解，对社会各阶层，都具有一项重要的意义：个人受到冷落与孤立。他自由了。这种自由具有双重的结果。人失去了他以前曾享受到的安全感，失去了所属感，他感到孤独和焦虑。但是，同时他也可以自由的作为和独立地思考、他成为自己的主人，可以按自己的能力来过生活——不必听命于他人。

可是，照各不同社会阶级的分子的真实生活情况来看，这两种自由的分量是不平均的。唯有最成功的社会阶级才得到资本主义的好处，获得了真正的财富与权力。由于他们自己的活动与合理的打算的结果，他们可以扩展和聚集财富，这种有了钱而成为新贵的人和出身门阀的贵族，可以享受新自由的成果，可以得到统治与个人主动的新感觉。在另一方面，由于他们必须统治群众，而且必须彼此作战，因此，他们也不能免除不安全感和焦虑感。可是，整体而论，自由的这种积极性意义，对新的资本主义者是显著的。在新贵族的环境中生长的文化，亦即是文艺复兴的文化，表现出自由的这种积极性意义。在文艺复兴的文化中，表现出人类尊严、意志、与自主的新精神，虽然，也表现出失望和怀疑的态度。中世纪晚期天主教神学教义中，便强调个人活动与意志的力量。那一时期的繁琐派学者并不反抗权威，相反地，他们接受权威的指导；但是，他们强调自由的积极性意义，人也有决定其自己命运的一份。他们并且强调人的力量、尊严及意志的自由。

在另外一方面，较低的阶级，城市中的穷人，尤其是农夫，渴求自由，切望不再受到经济与人的压迫，他们对教条的细微区别不感兴趣，而对圣经的基本原则感到兴趣：这个基本的原则就是：友爱与正义。他们希望积极参加政治革命及宗教运动。

但是，我们关心的还是中产阶级的反应。日益兴起的资本主

义，固然提高了他们的独立性与主动性，但却也对他们构成一项很大的威胁。在16世纪初期，中产阶级的个人还不能由于获得自由，而得到权力及安全感。自由带来的是孤立与个人的不重要，而没有带来力量和信心。此外，他对有钱阶级的奢侈及权力，充满了憎恨。新教教义便表示出这种不重要性与憎恨的情绪；新教教义摧毁了人对上帝之无条件慈悲的信心；它教人轻视和不信任自己与他人；它使人成为工具，而不是目的。

于是，新教的教义非但表示出一般中产阶级的感觉，而且，由于把这种态度合理化和系统化了，更加强了这种感觉。不仅如此，新教教义还为个人指出一种克服他的焦虑的办法。新教教义告诉人们，要完全地承认自己的无权力和本性的邪恶，要认为他的整个生命是为赎罪而有的，要羞侮自己，而且还要不停地努力——藉着这种种做法，人才能克服他的怀疑与焦虑；必须完全地屈服，才能得到上帝的宠爱，或者至少可以希望能属于获救的一类人物中。新教教义解答了受恐吓的、孤立的、没有根的个人的人性需要。这种由经济与社会的改变和受到宗教理论的强化的新个性结构，反过来，又成为塑造社会与经济更进一步发展的重要因素。此种个性结构的一些属性——强迫自己去工作，喜爱俭约，把一个人的生活成为达到别人权力之目的之工具，苦行禁欲，以及一种强制的责任感——成为资本社会的生产性力量，没有这些属性，现代的经济与社会发展是不可能的。

第三章 现代人的两种自由观念

前几章曾就新教教义的心理现象作了不少分析，显示出新的宗教教条是在中古社会制度的瓦解及资本主义的逐渐抬头之下的一种人类心理上的需求。上项分析的重点在于自由的双重意义，这就是说，这种自由一方面表示已挣脱了中古社会的束缚，走上一个新的境界；另一方面，个人虽然得到了不受牵制的一种新的生活自由，却也同时感到孤独彷徨，内心充满焦急忧虑，必使他一再屈服于新的环境，而终至作出冲动及不理智的事情来。

在本章里，我要讨论的是，资本主义的社会，对于人心的影响与宗教改革时期是相同的。

由新教的教义看来，人类在现代工业社会制度下，对于他所担任的角色，早已有了心理上的准备。这一个社会制度的实质及精神，从各种不同的角度去影响人类的生活，不但可以塑造人的个性，也更强调了我们前几章所谈到的矛盾现象，那就是：发展了个人，但使他更趋孤立无援。增加了自由，却也产生了新的拖累。我们无须说明资本主义对于形成人类个性的影响效果如何，因为我们所研究的焦点只是一般问题中的一点，即自由观念成长的合理程序。我们的目的乃是要显示出，现代社会的型态对于人们的影响同时产生了两种现象：一、他变得更自立自主，而且不满现实，喜爱批评。二、他也同时觉得更孤单无依，并产生一种惶恐不安的心理。因此，要了解有关自由的全部问题，对于这两个现象不可不先研究，并且是兼而顾之。

根据旧的观念，我们从不考虑其“合理程序”的问题，且怀

疑这两个极端相反的现象可能系同时由相同的一个因素所产生，因此研究起来就相当困难。再者，对于自由的另一面意义——也就是它所负于人的重任——却很难为人所了解，特别是那些只知要自由而不知如何去争取的人，更忽略了自由的真意。因为在近代历史所记载的有关为争取自由而奋战的史实，只注意到如何去打倒旧有的权势与束缚，认为传统的束缚根除得愈多，人们就愈自由。然而我们没有认清，纵然我们已摆脱了自由的传统敌人，而各种新的敌人却又接踵而至。这些新的敌人不完全是外在的，而是许多内在的因素阻碍了我们对自由的认识。例如，我们相信，信仰自由就已经形成了争取自由的胜利。然而令人不解的是，我们已击败了不许人们按自己的意志去信仰的教会和王国，但许多人却仍然对于许多用科学方法所不能证实的事理失去信心，也就是说，虽有了信仰的自由，却无所适从，结果虽然得到了争取自由的胜利，却无法去利用它。再例如，如今我们也已获得了自由的最后一项——言论自由。它虽然是我们在争取自由的奋战中的重要一役，但现代的人却完全不会利用它，终是人云亦云，毫无主见。也就是说，他根本没有独创我见而不受外界影响的能力。另外，虽然我们常引以为荣的是，我们已不再受要我们一意遵行的那些外在权势的控制，却忽视了具有同等权威的舆论与公众意识。也就是说，我们只注重争取抵制外在牵制的自由，而没有注意到人类内心的束缚，内在的冲动与畏惧。新自由的意义，与它们有密不可分的关系。因此，我们易于导致一种错误的想法，认为自由问题并不是要争取更多类似我们在今天已经获得的自由，而是认为需要一种防卫自由的力量，以防止自由被破坏。但要记住，虽然既已争取到的自由须要我们大力去维护，却仍要注意它的本质，换言之，我们不仅要保留和增加传统以来即有的自由，同时也要设法获得新的自由。这种新的自由要能使我们充分地认清我们自身，从而对自己、对人生都能具有充分信

心。

我们要观察在工业社会制度中，这种人类内心的自由对进步的影响，我们必先全然了解资本主义的许多进步在人性发展方面影响如何。事实上，对于现代社会的鉴定及批判，忽略了这一点，即为非理性的浪漫主义之思想在作祟。同时，对于资本主义是否能予批评亦表怀疑。

当新教派已在从事开放人类精神生活时，资本主义一直在思想、社会发展及政治等方面努力。其中经济发展是这一个运动的主体，中产阶级是主要的支持者。个人已不再受一个为传统所束缚的社会制度的约束，而从事于事业前途的进展的奋斗了。只要他能耐劳，有智慧，有勇气而机会好的话，每一个人都能有良好的经济基础，在这个残酷无情的经济竞赛中，上述的个人因素是其成败的关键。反观中古世纪，人们的等级在一出世即已决定，个人的一生命运已非自己所能掌握。而在资本主义社会中，虽然限制很多，但个人的努力和所作所为，是成功的唯一要素，特别是中产阶级的人，成功的机会更多。但他发现他的目标时，可以全力以赴，成功的比率往往很高。他知道如何依靠自己，如何下定决心，并摒弃一切怀疑和迷信。人类日渐打破了大自然的束缚，而能利用古人从未梦想到的许多大自然的力量，为自己作奋斗努力的利器。人类已相互平等，对于人类团结成为阻力的所谓宗教区分、种族区分则已完全消失，使人类能互以人的尊严相对待。世界已不再受许多神奇鬼怪所控制，使彼此能客观地认清自己，不为幻觉所迷惑。

政治上的自由也已成长，新兴的中产阶级因其经济地位的升高，已日渐掌握政治力量，并已运用其政治力量增加了许多经济上进步成长的机会。例如英国及法国的革命和美国的独立等，都是此一发展的里程碑。在政治方面的自由，以民主制度为其巅峰突出之处。其宗旨为以人类平等为原则，人人有同等的权利来选

举代表以参与政府之事。每一个人都能以自己的旨意行事，并能以全国人的共同利益为基准。

总之，资本主义不仅使人不再受传统之束缚，并且对于增加人类更多的自由以及如何训练人们进取，有鉴赏力和负责任等方面，都有很大的贡献。

然而，资本主义虽在自由成长的过程中产生了上述的效果，但同时也使个人在社会中感到孤独，无意义和无权力。

第一个原因，也就是资本主义一般特性中之特色之一，是关于个人活动的原则问题。在中古社会，各人在一个有秩序有规则的社会过着固定的生活，自己无须为自己操劳担忧，而资本主义社会却让每一个人完全依赖其自己，他要做些什么，怎么去做，是成是败，纯是他自己的事，别人不会为你操心。这种现象虽很明显地可以促成个人自助的观念建立，虽然可以构成现代文化的重要一环，但却使个人与个人之间的联系日渐减少。新教派在宗教改革以后已面临了这一问题。而在旧的天主教中，个人与上帝的关系是间接的，而参加教会才能与上帝结合。如此一方面限制个人主义之成长，另一方面使个人能参预群众之中。

资本主义的经济制度下，个人主义及孤独感增加是一个无可辩护的事实。关于我们将要继续讨论的许多观念及理论，是一些与传播已久有关资本主义的旧观念持完全相反的理论。这些旧的观念认为，在现代社会中，个人成为社会的中心，他所做的一切均以个人为起点，纯属利己主义。这种说法与本章开头所说“在某些情况下是如此”的说法大致相似，但我认为并不全然如此。所谓利己主义，只是过去的400年来有这样的情形，人类偏于以个人为中心，以个人的目的为前提。然而，此处所说的“人类”，不是单指某一个人，某一个工作者或某一个制造商，而是包括了全人类，皆是如此，反应了人性的感情作用及潜在力量。资本主义除了确立个人主义之外，同时也使人产生与新教派有相同作用

的“否定自我”及“苦行主义”精神。

要说明这一个问题，我们须重提前一章所讨论过的一个事实——中古时代的社会，人是资本的主宰，而在现代社会中，人已被资本所凌驾。中世纪的人，以经济为工具，来达到提高宗教生活的目的，也就是以经济为基础，从事许多觅求精神解脱的宗教活动。只要是合乎神的旨意的，任何贸易活动皆可展开，甚至富商巨贾也可以在“敬畏神”的原则下，尽量赚钱而不遭受非议。

资本主义的经济制度，是为赚钱而赚钱的，个人的成功与物质所得，只是构成与促进整个经济发展的一分子，谈不上解脱或享乐。个人就像是大机器中的一个齿轮一样，其重要性决定于他的资本的多寡，资本多的就成为一个重要的齿轮，资本少的就无足轻重了。

这种将“个人”长期固定的奉献给生活以外的许多事务的现象，在新教派的教义中也已显露了。不过马丁·路德及加尔文所使用的方法不同而已，他们为了使教徒奉献自己的一切，在教条中诱使人们摒弃个人的自由精神生活，抹去人性的尊严与骄傲，不作其他非分之想。

前一章曾说过，路德的主要教条是强调“性恶”说，并力称“个人的意志与努力”丝毫无用。加尔文亦以性恶说为其重点，而其中心理论则为“个人绝无尊荣”，并且说，人生是以荣耀上帝为目的，除此而外，别无生命意义。因此，几百年来，人类由于受到路德及加尔文教义的影响，在心理上的各种反映，就构成了现代社会的型态——一、对于自己感到生命无意义。二、为本身以外的一切奉献自己。今天的人类，只是把过去一直是侍奉上帝的观念，转而为侍奉现代的经济制度而已，永远成为这个大机械的奴隶。

现代社会中个人附属于整个社会经济之中，成为它的工具之一，其原因与资本主义经济的特殊生产方式有关。资本主义社会

是以生产为手段，以达到屯积居奇为目的。个人之从事生产，系以营利为主，但其营利之所得，不是供自己花费，而是将其投资，使成为新的资本。如此循循不息、本利互生，逐自成一系统。当然，这些资本家之中当然也不乏一掷千金，豪奢成性的人。然而，保守的资本主义者是寓享乐于工作的，是以工作为前提，不注重物质的享受的。

这种以资本赚取资本的原则，是今日工业社会的一切能蓬勃发展的原动力。如果我们对于工作缺乏高度的热心以及对积极投资以发挥最高生产力的推进毫无野心，则决无进步的可能。因此，由于我们社会的生产力逐渐增加，乃使人类有史以来第一次可以预见，我们用不着再为不断地寻求物质生活的满足而挣扎与苦斗了。

广义地说：增加资本对于全人类的进展有许多裨益，而狭义的看，则个人永远是他所建造的这个大机体中的奴仆，毫无个人利益，因而使个人感到生活空虚，无力可施。

对有资本的人，无论资本大小，皆为现代经济社会中的基石。那么，那些以出卖劳力为生而无资可投的人又如何呢？由心理的反应上看来，无资者与资本家是大致相同的。无资者是受雇于人的，也就是说，他无须顾虑市场问题，无须为营运之好坏担忧，也不必考虑企求进步的技术问题，这些都是资本家的责任。受雇佣的人，只是默默地遵循。这种现象在19世纪期间颇为盛行，而到20世纪初以后，由于商业公会之组成，使得一个受雇者由毫无权力渐次改进为自己亦稍有主权了。

无论受雇者的权力如何增加，正如前面所说他也像一个大机器中的小零件一样，永远在为一个“不为己”的目标在殷勤奋斗。

在任何社会中，所谓文化精神，几乎由部分有力的社团所左右，其原因是因为这些社团对于教育制度、学校、教会、新闻

界、影剧界均有控制力及影响力，因而使整个社会都受其熏染者，他们的声望极高，使一般人极力地推崇，并设法去模仿他们，这种心理使用的影响，遂使他们成为社会动态的左右者。

在这种情形下，现代的人容易养成一种狂妄自大的个性，并且追求自我利益。对于这种一面牺牲自我为整个社会的机器献身及一方面趋于追求自我利益的矛盾，我们如何去协调呢？我们只有从心理上的基本因素才能寻得解答。

根据路德、加尔文、康德及弗洛伊德的说法："自私就是爱自己"，爱别人是美德，而爱自己是一种罪行，同时，"爱别人"与"爱自己"是互相冲突的。

实际上，由理论上来分析爱的本质，则"爱"并非起于对某一特定的事物的钟爱，而是一种由内心的真觉反应，认为符合自己的意趣而产生的。而"恨"则含有"毁坏"所恨之事物的心理作用。故"爱"与"恨"在本质上根本不同。爱的本身，含有愿意看到被爱的人、事、物能快乐、成长、自由。这是我们每一个人都能体验的事实。然而，对于某一人或某一物之独特偏爱则又不同。这种爱，是因为我们觉得唯有此人或此物才是值得爱的，而爱了"他"，其他的人显然都不重要了。我认为，这种爱不可称为"爱"，而是一种摒除一切，只想占有接近的一种心理作用。

因此，"爱自己"，就是这种心理作用，他乃尽力使自己快乐、成长、自由，而且除了爱自己，谁都不爱了！

我们现在来分析一下，究竟是什么因素促成这种自私的心理呢？这也就是上面所说过的，"人' 处于这个社会之中，时有矛盾之感。一方面要为自己的利益奋斗，一方面又在为社会作永无止境的献身。加尔文的教义亦复如此，要人类不为自己活，而为神的荣耀活。我们觉得，自私乃产生于一种对生命缺乏目标以及不知如何去爱真正的自我所造成，一般人之所谓"自我"只是广义的，属于社会的"自我"，是一个被社会所固定后而不得不依

样去扮演的“自我”，而毫无自主的余地，因而，人往往会在这种呆滞的社会形态下去找寻漏洞，企图寻求利己的事物，“自私”心理遂乃产生。

人类的逐渐征服大自然，是否也增加了“个人”在社会的地位和能力呢？我想大体上说是增加了。但是，虽然人类已创造出许多力量，征服了大自然，但却不能自己控制这些力量。人类运用智慧，开创了许多科学的发明，但一方面却又毫无理智地用这些科学发明或科学知识来毁坏自己，所谓经济危机，人力膨胀，战争等等，常常环绕在我们四周。人类建造了这个世界，设立工厂，发明汽车，缝制衣服，耕种稻麦，可是，这一个由自己双手所建造起来的世界却已不由我们自己主宰了，而是使这个世界成了我的主宰，任由其摆布。人类幻觉中以为自己是世界的中枢，实际上却有一种强烈的孤独、彷徨和无权之感。遂使人与人之间趋於疏淡，只有彼此互相利用的价值了。

很显然的，人类彼此互相竞争、利用的现象，是起于相互的冷淡及漠视，彼此打击，互争雄长，企使对方经济崩溃。

至于顾主与受顾者之间的关系亦复如是，彼此毫不关心，资本家雇用一个人，就如同使用一部机器一样，彼此互相利用，各为其经济利益而奋斗。他们之间，都把对方当作工具，以求达到自己的目的。而商人与顾客之间也是这种关系，商人把顾客当作操纵的对象，而不是为了大众的利益作牺牲的。至于人们对于“工作”的态度也是如此，目前的制造商与中古时期大异其趣，以从事工艺的人来说，中古时期的人，不但要以产品赚钱，并且也对工作发生兴趣，成为一种嗜好，而现代人则纯以它为一种商业投资，只求赚钱，从不谈兴趣与否。

这种现象主要是起于人与人之间的关系日趋淡薄，而最重要的，是人类与其本身的关系日淡所致，因为人类似乎不是在出卖他所制造的货物，而是在出卖他自己。他感觉到，他把自己也像

货物一样的在出卖给别人，譬如：工人出卖劳力，商人、医生、普通职员等都在出卖灵魂，人的价值各因环境及才能而异。才能须与环境配合，如果在某一环境中不需要某一类人才，则他的才能即毫无价值，就像货品一样，不买的人是对它不予估价的。所以，人的自身无法为自己估价，行情好，价格就高，行情不景，则乏人问津，而越是大众化，有名气的，则愈被钟爱，这就是为什么“大众欢迎”四字是那么重要的原因了。

至于人如何才能在这种社会现象之下感到有安全感呢？第一，他必须要有财产，譬如衣物及房地是其财产之一部分，他如拥有的愈多，安全感也随之愈强；如果没有财产，或失去了所有的，则他自己和他以外的别人都会觉得是一个不完整的人。其次是权位及声望，此二者一方面是视同个人财产之另一部分外，也是他在与人竞争之中成败的关键，被人赞赏及有驾驭人的权力，是稳固及增加财产的象征。

至于一般财产不多，声望不高的人，则以家庭为施展之所，在家庭中受到妻子儿女的尊敬与服从，从事领导统御，发泄了内心的领导欲。他在外也许不太有地位，但在家中却是“王”。另有一些人，曾经获得国家授予之荣衔，也自认为了不起，像欧洲国家的阶衔制度，得到爵位的人则往往自妄自大，目中无人。

以上因素，是促成个人在社会中自觉稳固的一种病态现象。与本章开头所言之经济、政治之自由而促使个人发展绝不相同。上述各因素只能造成不安全感和焦急怨愤。虽然一时或因夜郎自大而掩盖了“自我”的孤寂与彷徨，但不是寻求安全感的根本办法。

人类之自由，若从它的积极意义看来，是在获得人性尊严及个人力量。当中产阶级抬头，旧制度瓦解之时，像英、法、美、德等国情形大致相同，人都在追求人性尊严及个人力量。像康德及黑格尔等均极力主张个人自由。而法国大革命时期及 19 世纪

之哲学家如富尔拜、马克思、史汀诺及尼采等均一致主张，个人除了为自己寻求快乐及享受人生外，不应为他人作任何服务，而与他们同时期的一般理性主义的哲学家们并认为，除了充分发展个人自由外，并应讲求精神满足与生活保障，自由主义至此发展至顶峰状态，不仅中产阶级为其中坚，劳工阶级亦群起响应，为个人乃至整个社会的经济成长而奋斗。

但由于近数十年来资本主义猛速振兴，使得人类追求人性尊严及个人力量的两种自由观念不得不随而消失。人类的孤寂感与彷徨感与日俱增。所谓“自由”，已受限制，个人经济成长亦被削弱，环境与许许多多外在的力量时时给予严重的威胁。

主要的原因，是独家资本主义压制了个人能力的发挥和勇气及智慧的施展，原有的勇气与信心，已完全代之以灰心和一种无力可施之感。权力只由少数集团所掌握，他们也同时能左右社会的命运。1923 年的德国通货膨胀及 1929 年的美国经济崩溃，愈使人类失去安全感，并全然打消了自我努力即可成功”的传统观念。

小资本和中等资本的商人，虽或也受到大资本家的威胁，但仍能保障其利润及独立经营而不受影响，可是一种不安全感却始终存在着，于是他就想尽方法，总要与那个比自己庞大很多的资本家相抗衡。这些在现代工业社会中所产生的中小型独资经营的商人是现代经济发展的特色，亦自有其贡献，他们与旧有的中小型商人在心理状态和心理反应上是不同的，譬如说，从前的一个杂货店商人，必须具备作生意的技巧和一些必备的尝试，他必须选择买哪一个批发商的货，并且知道行情和识货，他同时要了解顾客的需要，然后选择要买的货品。大体上说，旧式的商人不但要独自挑起经营的担子，还须具备技巧、知识及勤勉的好习惯。而一个现代的加油站商人则不同了，他只售一种货——汽油，他也只与石油公司打交道，每天只是机械地为别人加油，无须任何

技巧，他的利润所得来自于两种因素之差额：一、购买汽油的本钱。二、卖出的汽油的价款。两者之差额即为其利润，但是，他对于这二者之任何一种均无法有把握，非自己能控制，他不过是个经手人而已。从心理反应上看，说他是独自经营的商人也好，说他是受顾于人也好，在根本上无差别，一如大机器中之小零件一般。

而现代的各级工作人员情形也不同，他处在一个复杂的社会当中，随时在与别人竞争，所谓优胜劣败，丝毫没有人情，他时时没有安全感及独立感，同时，在他所服务的机构中，职员上千百，所谓“董事长”，“总经理”对他已成抽象名词，一年难得见到一次面，久之则愈觉得自己是一个毫无重要性的小职员罢了！

但是，以上所述有关个人的孤寂感及无力可施的苦闷并不是社会中每一个人都能明确地感受到或细心地去体验的。一般人工作之余，尽量参加社团活动，与外界建立各种社会关系，不断接触，尽情享乐，到处游历，而孤寂感暂时不会产生。然而，在心灵的深处，仍充满了空虚、恐惧与孤寂感，迫使我们时时企图挣脱这种精神上的压力，而去争取新自由。

有关个人在社会中究将如何，以及如何对这种心理反应来适应自己的生存，我们将在下一章里继续讨论。

第四章 逃避的心理机构

我们的讨论已从中世纪一直到现代，现在开始讨论法西斯主义的心理重要意义及在民主或独裁下自由之意义，然而我们论断的适当与否完全视所谈心理的大前提是否正确而定，因此我们愿意暂时不按一贯的想法，而另辟一章来更详细及更实在地谈论一下这些心理上的机构，这个大前提之需要详细讨论，主要因为其立论之根据是一种与非意识力量有关而却以一种很合理的方式表达出来的观念。

在此章中笔者愿特别一提个人心理学和心理分析所用的观察法。精神分析虽非遵行多年来一直以试验法为准的学院派心理学的理想，是以经验法则，对个人的梦境、幻想及未经检查的思想之努力观察而得的，我们今日所面对着令人混淆的合理化行为，无论对个人或整个的文化而言，只有用非意识力量观念的心理学才能透澈地了解。我们如果放弃一种观念，即人类常相信自己的思想，感觉和行动是诱发动机引起的，则很多类似不能解决的问题都会霍然消失。

有些读者更提出问题，问是否对个人的观察可导至对群众心理的了解，我们的答复是肯定的。任何团体或群众都是个人组成的。我们发现任何群众的心理机构也就是支配其个体的机构，研究个体的心理学也就是研究社会心理学的基础。我们有时做着许多如在显微镜下观察物体的事情，这样可以使我们更进一步地了解操纵社会活动的所谓心理机构。如果我们研究社会心理的现象不以个体行为的精确为基础时，则其结果必然失去经验的特性及

其确实性。

但是研究个体行为既然这样重要，有人便会要问，在对一般认为精神病者所做的研究是否有助于解决社会心理学的问题，我们的回答仍然是肯定的，因为对精神病者的研究与一般正常者没有什么不同。唯一不同的，只是这种现象在精神病中较正常人更突出，明显而易受影响。

为了更易明了起见，对神经质，正常或健康之区别应予进一步地解释。

所谓正常或健康其定义可分为二，第一站在社会功用的立场而言，一个正常或健康的人只要能履行其社会上应尽的义务即可。更具体的讲，即一个只要能符合其特定社会需要，能参与其社会的再造，换言之，即是能够养家，便是健康之一。另外，从个人的观点看，对个体的成长与幸福最适宜的条件即为健康与正常。

如果某一社会能供给个人使其获得幸福最适宜的条件，在这种情况下，两种观点即可合而为一，大多数的社会都够不上这个条件，虽然在程度上有所不同，毕竟欲使社会功能更圆满地达成及对个人发展获得满足，这两者之间还是存在着相当的矛盾。因此这种事实使得两种健康的观念有着很大的差别，一个是以社会需要为准则，另外一个则以与个体生存之目的有关的价值与标准为准则。

但是不幸的是这种差异却容易被忽略。大多数心理学家以他自己的社会形态为准，只要是不太适合社会的人其价值即减少，亦即是能适应社会的人即为价值之人。如果我们将正常者与精神病者加以区别，可得下列之结论。一个适应性好的正常人反而不如一个有人类价值的精神病者健康。一个适应性好的人常常抛弃其原来的真面目，希求逐渐改变成其希望中的人，以至所有纯真的特性与自然个性一扫而尽，然而在精神病者而言，他们并未完

全屈服于为自己的战斗中，虽然这种战斗并未成功，但为了拯救自己乃至于产生精神病的症候，并将自己投人一个幻想的生活中，因此，如站在人类价值的立场而言，这类人比起那些失去个性的正常人还要来得有活力。当然实际社会上很多人既非精神患者亦非失去个性的适应者。而精神患者只有谈到对社会功效来讲才能算正确，对于一个社会而言，这种解释又发生疑义，因为社会功能之推动及社会之存在惟有赖于其组成分子。就人类价值而言，组成分子如不能正常地发展其人格，则该社会即非正常者，因此缺乏社会功能就谓之不健全，但我们却不常说社会失常，而宁愿去说其忽略人们的幸福及自觉。

本章所谈的心理逃避的机能，是由于孤独个人之不安全感而造成的。

当个人一旦失去了原始的关连，并因而感到不安全时，立刻即会产生无能为力与孤独之感之双重现象，必须克服这种感觉的方法有二：一个自然就是靠自己与世间的爱及工作，很真诚的去表现情绪、感觉与智能，他可以无须放弃其个体的独立与完整而再度恢复其本来面目。另外，就只有后退，放弃其自由，并努力去克服其与外界隔离而造成的孤独现象，但后者却因个体已与世界分开，很难再与世界合而为一。这是一种企图逃避无法忍受情况的行为，如果，无法忍受的情况一直存在的话，则生活将成为苦不堪言的。这种逃避的特点是强制性的，正如同逃避恐怖一样，其特性是完全放弃自己的个性与完整性，这个并不是可导至幸福与积极的自由的解决办法，却是所有在不健全现象中可以发现到的一种解决办法。它的目的是想减轻生活上焦躁不安，避免恐慌，但实际上并不能解决问题，只不过是一种自动与强制生活的产物而已。

这些逃避的现象在社会上讲是微不足道的，唯有当心神与情绪受了大的波动后才会有重要的影响，在这一章中我们所要讨论

的也就是对社会现象做心理分析所必须的一项大前提——而下几章再研究一般现象，亦即法西斯主义制度和民主制度。

一、极权主义

第一种所要谈的逃避的心理机构是指其个人有放弃其自己独立自由的倾向，而希望去与自己不相干的某人或某事结合起来，以便获得他所缺少的力量。换句话说，也就是寻求新的第二个束缚，来代替其已失去的原始约束。

通常这种逃避心理机构最显明的表现是企图服从与支配他人。或者可说是对不同程度的正常与非正常人的被虐待与虐待，首先我们谈到他们的趋向，然后再进一步谈到这两者都是因忍受不了孤独而逃避的结果。

对于被虐待狂的一般现象是他们有着内在的自卑，无能及无意义的感觉。对有此类感觉的人，所作的分析，发现这些人在意识上一直在抱怨并时时想除去这种感觉，但在非意识下，其内存的某种力量正驱使他们感到自卑与无意义。他们的感觉并非是发现其真正的缺点与弱点；这类人想要轻视自己，使自己软弱而不愿去主宰一切，他们有一种显著的象征，就是愿意倚靠别人、组织、大自然或自身以外的任何力量。他们不愿固执己见，也不愿做他们想做的事，但愿委诸外力，听其主张。他们常常不想体会“我要”或“我是”的这种感觉。在他们看来生活犹如一个不可抗拒的力量，既无法主宰亦无法去控制。

在更极端的例子中，——有很多这种例子存在——他们不只轻视自己，屈服于外力且还有一种愿意忍受外力的伤害及折磨。

这种趋向可假想为多种形态，有的人成天喜欢苛责，批评自己。其过分的程度，即连其最恨的敌人也自叹弗如。另外的人，如同一些带有强迫性的精神病者，他们常常以强制式的习惯与想

法来折磨自己，在某一种精神病的性格上，他们希望自已身体有病，有时下意识或非意识地在等，等待上帝赐给他们病痛。常常，他们招致些不应发生而发生的意外事件，但这些对他们自己不利的倾向表现得并不十分明显。例如，有的人在考试时答不出问题，但这些问题他们早已知道，就是以后也不易忘记的问题，又有的人对他们喜爱的或依赖的人喜欢说些反抗的言论，虽然他们无心伤害他们的朋友，事实上也不打算去说这些事情，但毕竟还是说了，对这些人来讲，犹如魔鬼附身似地不断地伤害了自己。

被虐待狂者一般的趋向很明显地是一种病态及无理性的，但常常以合理的方式表现出来，他们认为被虐待的依赖是爱护或忠心，是由真实缺点而显现出来的自卑感及由环境之不能改变而造成的常久痛苦。

另外一种正好与被虐待狂相对的就是虐待狂的倾向。他们多少都有着意识感，这种倾向很不易消失，其中又可分为三类，但彼此都有着密切的关联，其中一种是想使别人倚赖他们，并且有绝对及无限制的权力来控制别人，只不过是将别人视为工具而已。另外一种则不只是绝对地控制别人，还要进一步去驱策他们，利用他们，甚至于瓦解他们，有时亦用说服或合作来决定别人。在这一方面即包括物质与非物质都有，亦就是精神上的，包括情感及智慧等。第三类的人愿意使别人痛苦，还更愿意看他们痛苦，包括精神与肉体两方面的，他们目的在主动地困窘，羞辱及伤害他人，或者愿意看到这种困窘侮辱的场面。

虐待狂对于那些无害的被虐待者而言，他们最明显的理由就是，他们的行为常常是缺少意识但却很合理的，他们常以一种过分善意及过分关心他人的方式来掩饰其虐待行为，这种所谓合理的现象往往是："我知道什么对你们最好，什么对你们最有益，所以你们应当绝对地服从我，让我来统治你们"。或者说："因为

我的各方面都好，唯我独尊，因此也就希望你们就要依靠我。”另外一种就是“我对你们作得太多了，现在我要从你们处拿回我所需要的。”最积极的虐待狂者通常有两种最常用的借口，“我曾经受过别人的害，现在我不过是以牙还牙——没有别的，只是报复。”或者“为了预防自己或我的朋友受到伤害起见，最好的办法就是打击对方。”经常被我们忽略而应该一提的是虐待狂与被虐待者之间的关系存在着一项要素，这个要素就是虐待者有依赖被他们虐待者的现象。

被虐待者有依赖的特性是显而易见的，但是虐待狂者也有这种现象是我们所想不到的，因为他们一向自命为强者，统治者，而居然会跟其对手，弱者，服从者具有相同的特性。但是经过仔细地观察，确是如此。他们需要对方，并且急切地需要，因为其实在力量的根源是来自那些被控制者身上。这种依赖的现象大都是非意识的，例如：一个丈夫可能虐待他的妻子，有时经常会对他妻子说：“你可以随时离开，这样我会更快乐些。”但是做妻子的因为某种原因反而不敢离去，这样下去，两个都会相信做丈夫的话是真心话，如果一旦她鼓起勇气向他说想要离去时，立刻他们之间便会发生某种料想不到的事。做丈夫的将会变成失望，泄气并要求她不要离他而去，也许会说，他没有她就活不下去，和如何如何地爱她等等。通常都是女方让步，而改变主意，愿意继续在一起。然后整个情形又再重头开始，做丈夫的又恢复了本来面目，她又发现更难相处下去，于是问题再度发生，他又一次绝望，她再一次留下来，这样不断地重复下去。

成千成万的夫妻和其他人与人之间发生类似的情况而这种情况却一而再，再而三地重复着，是否男人在说着如何地爱她，没有她就活不下去的话是谎话吗？至于爱的问题，就要问一个人对爱的解释为何了，一但男人既说出了没有她就无法活下去的话，虽然不是白纸黑字，但总不是假的，他的原意也就是离不开一个

依赖他为生的人。在这种情况下，所谓爱的感觉只有当彼此的关系要瓦解的时候才会发现出来，在另一种情况下，虐待狂者只有当大权在握时才宣布了“爱”。这些人可能是他们的妻子、儿女、助手、侍从或街上的一名乞丐，当他觉得对他们有权力时，才会对他们表现了“爱”，他也许想到为了太爱他们所以才愿去治理统属他们，他实际的“爱”，实因统治他们而起，他用物质，奖赏，爱的保证，机智才华的炫耀，或关心与照顾来收买人心。他也许愿奉献任何东西，只有一样除外——即可以自由和独立的权力，这类的情况最常见于父母子女之间，但是主宰与统治的姿态往往用对子女的自然的爱护与照顾的伪装来掩饰，子女们如同放在金色笼中的金丝雀一样，他愿供给任何东西，就是不准飞离，对子女们来讲，当他们慢慢长大后会发现“爱”的恐怖，因为它的存在而完全封闭了其寻求自由的道路。

虐待狂对很多旁观者而言不如被虐待狂者须要更多地了解，一个人希望去统治或伤害他人，虽然不是一件好事，但究竟仍是一件自然的现象，霍布士（hobbes）说“这不过是人类通常的倾向”，也可以说是“一个人类对权力欲望永无止境的嗜好，只有到死方止”。对他来讲权力的欲望并无罪恶，完全是人类为了自身享受与安全的一种合理的现象。从霍布士到希特勒，都认为统治的欲望是强者生存一种合理的生理现象。而权力的欲望亦是人生的天性。其明显处无须进一步加以解释。至于被虐待者这种完全以自己为对象的行为简直是一种难解现象。

难道有的人真有这种轻视自己、伤害自己的习惯？难道他们这样做还是一种享受吗？人类一向是设法使自己快乐，设法保护自己，而他们这种相反的举动不是很矛盾吗？在一般人都愿意去避免招致痛苦与苦难，而这些人又偏偏愿意去尝试，这又如何解释呢？

痛苦与怯懦很可能是被虐待狂变态心理的现象，有些人对于

痛苦不只需要而认为是一种享受，在被虐待狂者的反常现象方面，有时“性变态”也算其中的一项，虽然实际上是一种别人加予的痛苦感觉，但他们并非只寻找痛苦，有时亦为了兴奋与满足而来，然而在虐待的变态上言，其满足欲似有相同的现象，不过他们只是愿意从别人身体或精神的痛苦而得的满足而已。

从心理学家的眼光上看，种种迹象的显示被虐待狂的现象有许多地方是与性变态很相像。

某些心理学家认为，有些人愿意屈居人下，愿意忍受苦痛，必有其非常的目的，社会学家，诸如魏尔康（vierkand）亦有同感，第一位企图用纯理论来解释这种现象的是弗洛伊德(freud)。他最初认为被虐待狂者大部分皆属于性的现象，但是后来他发现他们不只愿意忍受身体上的痛苦，而且还愿意忍受心理上的创痛，他更强调虐待狂与被虐待狂虽然性质相反，但却经常同时出现，因此他就改变了他的说法，他认为这是一种生理上的趋向，其目的有时是指向自己，有时是指向别人。弗氏并认为被虐待狂主要是死亡本能的产物，他更进一步解释，死亡本能是不易被直接发现的，它经常与性的本能同时出现，如果这项结果是以自己为对象时就是被虐待狂的现象，如以他人为对象则是虐待狂。他更认为只有这两种本能混合时才能避免人们的危机。简而言之，即两种本能不能并存时，不是毁灭自己，就是毁灭别人，这种说法与他最初的性的现象说法迥然不同。

现在我们进入谈论之主题：被虐待狂的变态及其特性的各别根据为何？再者：被虐待狂与虐待狂其行为的共同原因又是什么？

这些问题在本章开始时已经给予正确答案的方向，即是不论虐待狂或被虐待狂都想使某些个体从孤独及无权的情况下获得解脱，心理分析及经验论者都能列举无数例证说明这类人内心中实存有孤独与无意义的恐惧感，常常这种感觉是非意识的，但也常

常被卓越与完美的感觉所掩饰。只要你能更深入地探察一个人的非意识状况，你会万无一失的发现这种感觉的存在，既然个人不能存在于虚无的意识中，因此也就会感到世界的孤独与敌对性，所以这些人经常想要屈服于他人，他们对自己的孤立无法忍受，因之也就毫不忌惮的想除掉这个负担而期获得安全，这个负担也就是——自己。

被虐待狂者其目的就在于此，虽然方法不同但目的则一：就是除去自己。换句话说：即消除自由的负担，因此他们不断地寻求，期能找到其他的人或权利足以庇荫于其下。这类的人一旦掉入想要独立和强壮及无意义，失权势的感觉之冲突中，他如能使自己变得毫不重要，如能克服个人独立的这种感觉，他就可脱离这种冲突。要想达到这目的，方法很多，认为渺小与无助是方法之一，沉缅于痛苦中又是其一，如痴如狂者是其一，如都不能免除这种孤独的负担，就只有了却自己才能获得解救。

在某种情况下，这些被虐待狂者一旦发现某一种的社会文化形态能满足他们被虐待欲望，看起来他们是成功了，（如同法西斯主义理论下被屈服的千万人民一样），他们认为能与几百万同胞共享安全，实际上这种被虐待狂的办法并不比精神患者的办法强多少。在个人方面虽然较显著的痛苦得以减除，但是内在的冲突及寂静中的不欢仍然存在，然而当被虐待狂欲望找不到适合的文化形态时，这种被虐待狂的解决方法就将没有用武之地了。有时虽然从这个无法忍受的环境脱出，但却又掉入另一痛苦的深渊中，如果人类的一切行为都是合理而有目的的，则被虐待狂的行为将如精神患者一样的无法解释了。这也就专研究情绪与心神不安者所告诉我们的：人类的行为有时是被某种无法忍受的心理状况所推动的，有的只要隐藏住就可以，有的则不止于此，精神患者的举措像在恐慌中的不合理行为一样，如同一位陷于火窟的人，拼命地站在窗前喊救命，他根本就忘记在噪杂中难有人听

到，和几分钟内还有可从楼梯逃生的可能性，他喊叫的目的是在得救，结果却招致一场大灾难。同样地，被虐待狂者努力以求的无非是想除去他们自己的缺点，冲突、冒险、疑惑及不能忍受的孤独，但是免除了这些，却卷入另一更大的痛苦中。

从另一方面看，一种企图使自己变得更大更强，或者能加入到这个势力中去，这个力量也许是一个人，或一个社团，也许是上帝，国家或一己之良知。一旦成为强者的一部分后会感到无比地强大，永久与光耀。这个人必须放弃自己，放弃所有与自己有关的如骄傲，实力，甚至于独立的人格及自由。但他可以从伟大的力量中获得另一种的安全与骄傲，他可以不再受到怀疑的折磨。对被虐待者个人而言，他的主人可能是他身外的一项权力，也可能是他内在的良知，这样就可使其免于下决定，免于对自己最后的命运负责任，也免于怀疑应做什么决定，他更无须去怀疑生命的意义和他究竟是什么，以上的这些问题早已被权力所迷惑了，生命的意义及究竟是什么的问题，也可因屈服于权力者之下而获得答案。

虐待狂动力的本质又是什么呢？虽然欲使他人受痛苦的愿望并非其本质，各种不同形式的虐待狂都归结于一个主要推动力，那就是想完全主宰别人，使别人在我的意志下完全屈服，使自己成为真神，甚至于做到与其同乐的地步。屈辱他们、奴役他们的最终目的无非是使他们痛苦，因为控制他人的权力越大，就越使别人增加痛苦，虐待狂动力的本质便是由完全主宰他人而得到的快感。

正如以前所说，想要主宰他人的行为与想要被虐待的行为正好相反，但实际是有密切关连的。从心理学的观点研究，两者有一共同的来源，即不能忍受自己的孤独及懦弱，笔者叫这种现象为“共生体”。共生体本为一个心理学上的解释，意即两者必须共存，因此必须丧失其个别独立的完整性，而成为互相依赖的现

象，只是两者寻求安全的方法不同。一为主动的；另一为被动的，一为失去自己，使自己溶化于外界的权力中；另一为扩大自己，使他人变成自己的一部分。虽然得到外力，但丧失独立，就是因为不能忍受自己的孤独，因此才必须依赖他人。这就是为什么这两种相反的现象实际上经常是混合着的，他们有着共同的需求，在某一定时间内，也很难看出，这两种现象何者为主动，何者为被动，也因之在中间的人们经常是游移不定的。

我们只要想到虐待狂时，就会连想到敌对及毁灭，可是，被虐待狂病者也有这种敌对性及毁灭行为。两者之区别在虐待狂者敌对通常是在意识下的一种直接行动，而被虐待狂者则为非意识的被动表现。毁灭行为是由于个人感官，情绪，智能诸方面遭受挫折的结果，但是要强调的是，毁灭的字眼对虐待狂来讲不尽相同，真正的毁灭者是去摧毁对方，而虐待狂却是要统治对方，如果对方一旦被毁灭，则他们反而有失去的痛苦感。

故而虐待狂并非毁灭行为而是一种对目标存有善意的态度，这种出于“爱心”的虐待狂是很常见的。做父亲的常对他的子女说：“我给你一切，我会使你快乐、幸福，你一定要服从我。”可是真正的“爱”正好和被虐待的“爱”相反，因为“爱”的基础在平等与自由。

在此，有的读者可能会问，我们所谓的虐待狂是否与渴望权力的意思一样？我们的答复是不一定，但却是虐待狂最显著的现象之一。霍布士认为权力是人类行为的基本动机。近世纪来，由于法律与道德对权力的遏制，使得这种说法更加有分量。法西斯主义兴起后，权力欲望表现到最高点，成百万的人民之被压迫，成为胜利者力量的标志，超越他人的权力变成纯物质观的优越力量，如我有权来杀别人，我就是其中之强者，但是就心理上的意识，权力的欲望并非根源于力量而是来自懦弱，它表示了人不能靠自己独自生存。因此丧失了此真正的能力而冀求于其它的力

量。

“权力”这个字包含着两重意义，一个是超越他人而具有的力量，亦即主宰别人的能力；另一个是具有做某一事情的力量，后者的意思没有主宰的意味，它只不过是感觉能力上的主宰而已。我们所谓“无能力”，不会想到主宰的问题上，而只是认为这个人不能做其要做的。因此“权力”的双重意义是统治与潜力，这两种力量不但不相同，而且还有互相排斥的倾向。无能力的术语，不只用在性的方面，其他人类的各种潜力都可以运用上，权力之于统治及潜力的失常，正如同性虐待狂乃性爱之变态一样。

每个人大都存有虐待与被虐待的个性，如果一个人的个性全部被这方面所控制时则必走极端，其他的人这种个性就不怎样显著。一个人有时有虐待狂的倾向及行为，但他却认为是责任感所驱使的行为，也许这虐待狂一直被关在心的深处，只要经过详细地分析研究，从他的行为、梦境姿态即可以察出其个性深处的这种力量在推动着。

更进一步，我们谈到“极权主义的特性”。法西斯主义者承认他们是极权主义者，主要因为在他们的社会，文化的结构中存有权力的统治现象。

在未谈极权主义的特性之前，先来谈一谈权威（Authority）此字的意义，权威并非每一个人所具有的内在特质，而是人与人之间的一种现象。这种现象当某一人自视高于他人时即存在着。这种权威感与所谓优越感及自卑感之间的关系比较上有显著的不同，前者称为合理的权威，后者则为抑制性的权威。

现举一例来证明之，老师与学生，及主人与奴隶两者之间都是存在着权威，但是老师当学生有了进步即感到满足，如果一旦失败双方都感到有所损失；而主人则不然，他希望尽可能驱使奴隶，主人得的越多，则越感到满足，同时在奴隶方面，他却希望

尽量保护自己，藉以获得最低的快乐，他们中间的利益是绝对冲突的。在以上两个例子中，优越感却有着不同的功用，在第一例中，是帮助他人走向权威之路，而后者则为不断的驱使。

而这两个例中，权威的原动力亦不相同，学生学的越多，他与老师间的距离越小，以至于变得越像老师，换句话说，权威在他们之间渐渐消失，但是在另一例中，时间越长，这个距离就会拉得越大。

就心理情况来分析亦不相同，前者充满了爱，羡慕与感激，在第二种情况中，对驱使者报以敌对与憎恨，往往这种恨怨更增加了双方的冲突，而奴隶这一方只有增加痛苦，而不会得到胜利，为了代替憎恨，有时只有改为盲目的钦羡，这种方式有两重目的，(1) 可以消除因恨而带来的危险与痛苦，(2) 可减轻被轻辱的感觉。如同统治我的人是那样地十全十美，因此我对他的服从也就一点都不感到羞耻，他是如此地强大、聪明、优越，我根本就无法与其比，在权威滥用的情况下，组成分子所表示出的憎恨与不合理的高估与羡慕都会相对地增加，而在比较合理的权威下时，因人民的不断从事于改进，并渐取得与权威相等的情况，这种憎恨及高估羡慕等会相对地减低。

此处所讲对权威运用的合理与不合理，是相对性的，即或主奴间之关系，也有某部分是对奴隶有利的，虽然他们所得的衣食与保护是有限的，他最起码要能达到为主人工作的标准。在另一方面，师生之间要想完全消除利害关系，也只是一种理想而已。在这两种例子中可区分为很多级，诸如工人与老板间，父与子间等等，这种种关系间其权威之存在，有时在社会上，可以发现其混合型，要想定出这混合型的类别，必须先对这个别型在其中所占的分量而定。

权威并不一定要有人或组织存在，如同“你可以做这个，你不可以做那个”，此种型态之权威应属于外在的，另外一种如良

心，责任感等属内在型的，其实，自基督教以至康德哲学，已经就是内在权威的时代了，更由于中产阶层人民的兴起及在政治上的胜利，使得外在权威渐渐失去其尊严。这种改变从很多方面可以看出，由于中产阶级的政治胜利，外在权威已失去其威望，取而代之的是人的一己良知，许多人认为这种改变是自由的胜利，一个自由人是不听从外在的命令的。他们认为能征服一个人的天性，能控制他个体的一部分，包括天性，理智或良心是最重要的。分析显示严厉的良知约束不亚于外在权威的力量。更有甚者，这种良知的统治有时比外在权威还要厉害，因为在个人的感觉上，这种命令的方式是出于自己，一个人如何能背叛自己呢？

近几十年所谓“良知”已渐失其重要性，对个人的生活，无论外在抑内在的权威都渐失其重要的地位，只要不涉及他人的正常活动，每个人都是“自由”的，实际上我们发现，权威并非消失了，而只是转变为看不到的。我们叫他“匿名”的权威。他伪装成一般常识、科学、心理健康、正常状态、公众舆论等等，再也发现不了命令与压迫，代之而起的是温和的说服，母亲可以对女儿说“我知道你不愿与那个男孩去玩”或者一种带建议性的广告如“吸这种牌子的香烟，可使你清凉肺腑”，类似这种精心设计的建议现象在这世界上到处可见。这种方式较看得见的权威更有效果，因为任何人绝不会想到要去服从任何命令，外在的权威让人看到是谁在下命令及命令本身的存在，因之容易招致对权威的反抗即或内在的权威，其命令也可以被发现，唯有这匿名式的权威，两者都是看不到的。这就好像看不见的敌人射击一样，让你根本找不到对象可以还击。

现在再来讨论极权的特性，其最重要的部分就是它对权力的看法，此地所谓极权的特性可分成两类，即有权的与无权的，权力可自动地使人们产生“爱意”，羡慕之情和使人心甘情愿地服

从它。权力迷惑了他们，并非权力有什么特殊价值，只因为它就是权力而已。正如同这种“爱”是权力自动引起的，那些无权的人也就自动地产生了轻视。这种现象继之而起的就是反抗统治与屈辱。

人们常常感到不解的是独裁主义有一种特性。这种特性就是：有一种人反抗任何权威，憎恨任何来自“上级”的影响力的倾向。他们反抗的程度，有时即连对他们从未压迫过，甚至有好处的“上级”也不放过，有的时候这种态度又不尽然。这些人反抗这个权力，特别当他们因为无力量而感到失望时来得显著，但同时也许是后来却又投靠另一权力，其原因只不过是想要完成其愿望而已。另外还有一类人，他们只有当意识控制失调时，才会将内心中的反抗意识表露出来，或当这权力衰弱或走下坡时，他们才起而反抗。第一种形式的人因其反抗意识明显，故一般人都认为他们与那些甘愿屈服的被虐待型者正好相反，看起来似乎他们为了绝对地独立反对任何权力，他们为了消除独立自由的一切障碍，凭藉他们自己的力量与团结奋斗不懈。在独裁的特性中，无论意识或非意识，虽然他们渴望顺从，但仍不时为了消除无权的恐惧不断地向权力挑战。这种特性不是“革命”，应叫做“反抗”。肤浅的人往往被许多个人的和政治上的行动的迷惑，认为从急进主义一下变成绝对的独裁主义是一种无法解释的事情，就心理学论，这些人才真正是典型的“反抗者”。

独裁特性对生命的看法又是什么呢？全部的哲学思想是根据感情的动向而定，独裁者喜欢限制人们的自由，他愿意别人委诸命运，一个人的命运决定于其社会的地位，如同一个军人的命运操之于其上级的志愿与所好中，一个小商人的命运就是经济的各种法律或规定。对他来讲，繁荣与危急并非由人类的行动可加以改变的社会现象，而纯粹是他们上级权威的一种展示而已。高高在上的一群并没有什么不同，唯一不同的只是它们权力的大小与

范围而已。一个人的生活不只受到权力的支配而且还要由那不可改变的命运来定夺。由于命运的决定才有战争，才有一部分人被别人所统治着。由于命运，灾难与痛苦该有多少就是多少，在哲学上命运的合理解释叫做“自然律”，在宗教上可以称作“上帝的意旨”，在理论上讲，可称做“本分”。独裁是一种较高的权力，它不希望其属下别的，只有服从，它们崇拜过去，已经做了的都永远是对的，而以前没有做过的，现在想要做将是疯狂与罪恶，创造的奇迹——创造永远是奇迹——是感情经验以外的东西。

独裁者大都认为个人的生命、兴趣、意愿是被外力来操纵着，只有屈服于外力，才能得到些快乐。在独裁的特性中，它们也有活动、勇气及信仰，只是这些特质与那些不愿屈服的人完全不同而已。独裁主义的行动是根源于欲克服其无权的感触，在这种情况下的行动必名之谓高于一切个人的行动。它可能假借上帝之名，假借过去，假借大自然，假借责任或本分，但从不假以未来，无权或生命之名。独裁主义依靠其最高的权力而得到力量。这个权力是永远不可反抗也不可改变的。在他们认为没有权力就是罪恶及下流，一旦权威低落时，所有的爱慕及尊敬都变成了轻视与憎恨。如果不先具备奉承其他强权的本领时，他们就缺少攻击已建好权力的本能。

至于谈到勇气，独裁主义的勇气是要能承受他们“领袖”所能带给他们的一切命运。能忍受而不抱怨是最高的美德。这种勇气并非用来减轻或消除痛苦的，更不能用来改变命运。在独裁的特性中，服从才能代表它们的英雄气概。

在独裁的哲学里根本就没有平等的观念，有时候他们也用到这个字，那是当符合于他们的目标时，但是这个平等是既无分量又无意义，主要是因为它们超出了感情经验的范围。他们认为世界上有两种人，一种是有权的，一种是无权的。有权的在上，无

权的在下。无论种族也好，性别也好，都少不了优越的及低劣的区别。如不这样区分将是一件不可想象的事。

在此我们当讨论到另一类型的人，虽然他们也要依赖外在的力量，但是却属于温和的一类，他们的一切一切，包括行动、感觉、思想都与这外力有关，希望得到“他”的保护、照顾，并寄托“他”对他们的行动负最后的责任，只不过他们往往忽略了这一点，纵或有时发现这依赖的现象，那只是一种模糊不清的感觉而已，与那外力没有明显的连贯现象，而这外力的功用，是对那些个体名之曰保护、帮助及发展，这外力我们暂时称为“神秘的帮助者”（magic helper)。我们时常将这个帮助者予以人格化，有时为神，有时为主义，有时为人，如父母，丈夫，妻子或上级人士等等。如果是真人，就应当具有这神秘的特质，更重要的似是要有他们的成果。这种人格化的过程常常被发现于所谓“恋爱”的过程中。有这种关系的人常常希望那神秘的帮助者是有血有肉的。

至于为何人们喜欢与这个神秘帮助者牵连在一起呢？这个答案正如同以前谈到的共生现象一样，是因为一个人无能单独生存和表现其个人的能力。在以前谈到被虐待狂时，他们借这神秘客的帮助来将个体中的自己消除掉。但是在这温和的一型中，他们只是希望得到指引及保护而已。依赖神秘客的程度是与自然表现其智慧情绪，感觉的能力强度成反比。换句话说一个人如只想藉神秘客的帮助，而不想从自己的努力得到一切的话，则这个人的生活重心就愈接近这神秘客。这样问题的中心不再是一个人如何自立生存，而是如何抓住“他”，而达成自己的要求，甚至能负起个人的责任来。

在比较极端的例子中，有的人在整个生命里，随时都打算利用“他”，只是他们的方法不同而已，有人服从，有人表现出“善意”，有人愿意忍受痛苦。一个人有时依赖这神秘的帮助者，

但有时又反抗“他”，虽然程度不同，既然以前曾将安全与快乐寄望於“他”，现在的反抗当然会带来新的冲突，如不想失去“他”，就得把冲突压下去，虽然如此，这内在的抗拒对他们之间的安全仍有着相当的威胁。

如果神秘客被人格化或成为真人时，一旦发现了缺点，难免会令人失望，再加不断奴役所带来的憎恨，以至于冲突将会连续不断；这冲突只有当他们将希望寄托在其它目的而造成分离时也许会停止。

在我们所有的观察中，无论正常的与不正常的，他们都是为争自由与独立，正常者当放弃自己时便停止了奋斗；而狂人，他永远不愿屈服而斗争下去，同时他们还继续依赖这神秘的帮助者来解决依赖及寻自由间之冲突。

二、破 坏 性

笔者已说过，虐待狂与被虐待狂，和破坏性是不同的，虽然这几种现象是常常混合在一起，难以划分。破坏性的不同是因为它的目的不在于主动的或被动的共生，而在於想消灭它的目的物。可是，它也是产生于个人无法忍受的无权力感及孤立感。由于我把外在的东西摧毁了，因为，我可以除了我自己无权力的感觉。当然，如果我成功地消灭了外在的目的物，我还是孤独的和孤立的，可是，我这种孤独是一种绝佳的孤立状态。在这种孤立状态中，外在的目的物之力量，不能再压服我了。毁灭世界是想使自己不受外界力量摧毁的最后一种，几乎是奋不顾身的企图。虐待狂是欲借统治他来增强自己的力量；破坏则是欲借消除外界的威胁，来增强自己的力量。

我们只要稍加注意社会中人与人之间的关系，便会看到很多破坏的现象。大多数的破坏现象是不被人们视作为破坏的。相反

地，人们用各种方法，使这些破坏行为合理化。人们经常用爱、责任、良知、爱国主义等等字眼，来掩饰他们的破坏行为。可是，有两种不同的破坏倾向，应予以区别之。有一种破坏倾向是因一种特别的情势而产生；例如，某人的生命或某人的理想，遭到攻击时而予以还击。这种破坏行为是一个人为了肯定生命而自然和必要采取的措施。

可是，笔者现在所讨论的这个破坏行为，却不是此种合理的敌意，而是一种深藏人心中，时刻在等待机会，予以发泄的癖性。如果这个人没有客观的"理由"，而无端地发泄这种破坏性的泄癖性，我们称此人发精神病。可是，在多数的情形下，这种破坏的冲动常常予以合理化，至少有无数其他的人，或一整个的社会团体，也都认为这是合理的，因为，对他们而言，破坏行为显然是"切合实际的"。但是这种非理性破坏行为的对象，以及选择他们作为对象的种种特殊理由，倒不十分重要了。这种破坏的冲动是人们内心中的一种强烈情感，常常需要找到某种对象来发泄之。如果为了任何原因，一个人不能把其他的人，当作破坏的对象，那么，他自己便会成为对象了。当这种情形发生时——其结果通常是身体生病，有时，甚至企图自杀。

笔者曾说过，破坏行为是一种企图逃避无法忍受的无权力的行为，因为他的目的在于铲除一切他必须匹敌的对象。但是，若就破坏癖性在人类行为中所占的极重分量而言，这种解释似乎并不是一项理由充分的解释；在孤立与无权力的情况下，产生了焦虑和使生命受到挫折；而焦虑与生命的受挫折，是促使发生破坏行为的另外两个原因。关于焦虑的影响，不必再赘述了。任何对攸关生命的利益的威胁，都会引起焦虑①。而破坏的癖性则是对

① 请参考 Karen Horney's "New Ways in psychoanalysis," W.W.Norton & Company. New York. 1939.

此种焦虑的最普通的一种反应行为。有时，这种威胁是来自某些人。在这种情况下，破坏行为便会以这些人为对象。有时候，由于不断地有受到外界威胁的感觉，也可能产生一种持久的焦虑。这种持久的焦虑是因处于孤立和无权力的状态中而产生的，也是引起破坏行为的致因之一。

这种孤立而无权力的状况所产生的另外一项重要结果，便是笔者所说的“生命的受挫折”。孤立而无权力的个人，受到阻碍，不能实现他的感官的、情感的和心智的潜能，他没有内在的安全感及自发能力，而这两种是实现潜能的条件。禁止享受快乐与幸福的种种文化上的禁律，益加地阻碍了想要发展内在潜能的欲望。

弗洛伊德曾触及生命受阻与破坏性行为两者之间关系的问题。弗洛伊德在晚年发现，除了性冲动及自卫冲动以外，还有破坏的癖性，也是人类行为中的一个主要动机。

生命有其自己的内在动力；生命有生长及表现自己的倾向。如果这种倾向受到阻碍，以发展生命为目的的精力，便会走上分解的过程，并且转变为以破坏为目的的精力。换句话说，求生的冲动与要破坏的冲动，并不是互相依赖的因素，而是一种相反交替的互相依赖的关系。求生的冲动受阻越大，想要破坏的行动则越强；生命实现的越多，则破坏行为的力量越小。“破坏行为是生命受阻的结果”。压抑生命的种种个人的及社会环境，产生了想要破坏的欲望。

三、舍己的自动适应

我们曾讨论了种种逃避现实的心理机构，为了克服自己不重要的感觉，有的人放弃其个人人格的完整性，有的人则摧毁他人。

此外，还有几种逃避现实的心理机构，一种是全面地退出世界，以致于世界便不再成为一种威胁；一种是在心理上，扩大自己，以致相形之下，外面的世界变得渺小了。这两种逃避现实的心理机构对个人心理是重要的，但是，在文化上却不甚重要。因此，笔者不拟多讨论这两种心理机构，笔者拟在此讨论另外一种，具有极大社会意义重要性的逃避现实心理机构。

这个逃避现实的心理机构，是大多数正常人在现代社会中所发现的解决办法。简而言之，就是：个人不再是他自己，他完全承袭了文化模式所给予他的那种人格。因此他就和所有其他的人一样，并且变得就和他人所期望的一样。这样，“我”与世界之间的矛盾就消失了，然后，对孤立与无权力的恐惧感也消失了。这种心理机构宛如某些动物的保护色。他们看起来，与他们的周围环境那么相似，以致于他们几乎和周围的环境，没有什么区别，一个人放弃了他独有的个性，变得和周围的人一模一样，便不再感到孤独和焦虑。

我们之中，有许多人自以为是在主动而自发地思想、行为。其实并不然。当我们说“我认为”时，这句话似乎很明确而肯定的。然而，唯一的问题是，“我所认为的”是否正确，而不是“我是否在表示意见”。一经分析，我们便会发现，对此问题的答案，不一定是我们以为是对的答案。现以催眠的实验来说明其原因。兹有某乙向某甲施催眠术，并且暗示某甲说，当他在催眠后醒来，他想要读一本书，这本书是他自以为随身带来的，于是，他将会寻找这本书，却找不到，这时，他将会认为，另外一个人——某丙——偷了这本书，因而对某丙大为光火。某乙且告诉某甲说，当他醒来时，他将会忘记这是在他接受催眠时，所受到的指示。在这里，必须附加的一句话是，某甲一向未曾对某丙生过气，而且，根据当时的情况，他也没有理由发脾气，尤其重要的是，他根本就没有带那本书。

结果，发生了什么事情？某甲醒来，在谈了一段话之后，说："对啦，我想起在一本书中的一句话。让我把这段话，念给你听。"他四处寻找，没有找到这本书，于是转向某丙说，可能是他把这本书拿去了。当某丙否认拿了这本书时，某甲生气了。他甚至指责某丙，偷去这本书，不仅这样，他还说出一大套理由，证明某丙是小偷。他说，他曾听别人说，某丙很想要看这本书等等。

如果在这时候，有另外一个人走进来，他会毫无疑问地以为，某甲说出了他心中想说的话。而这个人心中所怀疑的只是，某甲所说的话是否正确，换言之，即是：某甲所想的是否与事实符合，可是，如果我们知道这个情形的始末，便不会问某甲的指控是否正确。我们知道这并不是问题的关键。因为我们知道，某甲所感觉的和所想的，并不是他"自己的"想法与感觉，而是另外一个人所加诸于他的脑中的东西。

像上述的这种情形屡见不鲜。施催眠术的人可以暗示说，一只生洋芋是一个美味的凤梨，于是受催眠的人便会像吃凤梨一样津津有味地吃生洋芋。施催眠术的人暗示说，受催眠的人眼睛瞎了，于是，他便看不见东西了。

这种催眠的经验证明了什么？它证明了我们可以有许许多多的思想、感觉、希望以及甚至于感官的感觉，而这些思想、感觉等等是我们主观地认为是我们自己的，其实是外面加诸于我们的。

举例来说。假如我们到一个岛上旅行，岛上有渔夫和从城里来避暑的客人，我们想要知道，明天的天气如何，于是便向一位渔夫和两位城里来的人请教，因为，我们知道，他们三个都已听到了无线电的天气预报，对天气问题具有长期经验的这位渔夫便会思考一番，"假定他事先还没有考虑到这个问题"，他会考虑到风向、气温、湿度等因素，加以斟酌，然后做下他自己的判断。

他可能会想到无线电广播中的天气预报，并引用广播中的消息来支持或反驳他自己的意见。但是，重要的一点是，他的判断是他自己的思想产物，是他自己的看法。

两位城里的客人中，有一个人知道他自己并不很了解天气问题，而且也觉得没有必要了解这个问题。因此，他可以坦白地回答说："我不能做判断。我们知道的就是，无线电广播是如此这般地说。"另外一个城里人则不同了。他相信他对天气知道得很多，虽然实际上他不过知道一点皮毛而已。他认为他必须有能力回答每一个问题。因此，他想了一下，然后把"他的"的意见告诉了我们，其实，他的意见不过是无线电广播的意见而已。当我们请教他的理由时，他告诉我，根据风向、温度等等，他得到这个结论。

从表面上来看，这个人的行为和那个渔夫的行为是一样的。然而，如果我们更密切地予以分析的话，就会发现，他是毫无保留地接受了无线电广播的天气预测。可是，由于他觉得必须表示自己的看法，所以他忘记了，他是在重复另外一个人的权威意见，故而相信，他的这个看法，是经过自己的思考而获致的。而他所提出的种种理由，也是虚伪的理由，其目的是想使他的意见显得是他自己思考的产物。他自以为这是自己的意见，其实，不过是不自觉地承袭一个权威人士的意见。也许他的意见是对的，而那个渔夫的判断是错误的，可是无论如何，对的并不是"他的"意见。

如果我们观察人们对于若干事情的意见时，我们常常可以发现到上述这种现象。比如说，我们向一般的报纸读者，请教对某一政治问题的看法时，"他的"意见其实就是他从报纸上看到的说法，然而，他却相信，他所说的乃是他自己思考的产物。

对批评性思考的压制，通过在早年时便开始了。例如，一个5岁的女孩子可能发现他父母有不诚实之处，可是由于父母不准

别人批评他们，在害怕挨骂的情况下，她受到压迫，把她批评的想法压抑下去。久而久之，她便不再会注意到父母的不诚实行为了。于是，她将丧失了批评思考的能力，因为，这种能力对她的生存是无益的和危险的。

在上述这些虚伪思想的例证中，我们要知道，问题在于这个思想，是否是一个人自己的思考结果，而不在于这个问题的内容，是否是正确。比如在渔夫预测天气的例子中，他的预测可能是错误的，而那个重复无线电广播的人的预测可能是正确的。而且，虚伪的思考也可能非常合逻辑与合理的。有许多以合理及切合实际的立场来解一项行为或一种想法，可是，实际上，这种合理化的行为，却有种种非理性及主观的因素所决定。这种合理化行为可能与事实，或与逻辑思考是矛盾的。但是，它本身却常常是合逻辑的和合理的。它之所以不合理，乃是因为它不是这项行为的真正动机。

有一个大家都晓得的笑话，可说明这种不合理的“合理行为”。有一个人向邻居借了一个玻璃罐，不小心把它打破了。当邻居索还这个玻璃罐时，这个人说：“第一，我已把它还给你了；第二，我根本从没有跟你借这个罐子；第三，当你借给我时，它已经碎了。”再举一例子。有某甲破产了，向他的亲戚某乙借钱，某乙不愿借钱，于是说，他不借钱是因为借钱给他，无异于助使他更不负责任，和依靠别人的帮助。这个理由可能很有道理，但是这是种“强词夺理”的行为，因为某乙根本就不愿借钱给某甲，所以，虽然他自以为，他不借钱的动机是出于对某甲的关怀，而实际上，他的动机是出于自己的吝啬。

因此，我们仅靠一个人的话是否合逻辑，是不能判断他的话是出于衷心，我们必须还要考虑到这个人的心理动机。具有决定性的一点是，要知道这个人是“如何地思想”，而不是“想些什么”。凡是由积极的思考所产生出的思想，永远是创新的；所谓

创新，不一定是指前人未曾想到的，而是指思想的人，把思考当作为一种工具，用以发现在外界或内心中的一些新鲜的事情。“强词夺理”的合理化行为在本质上便缺少这种“发现”的本质；这种“强词夺理”的合理化行为不过是想要肯定他本人的情感上的偏见而已。这种“强词夺理”的合理化行为，不是一种藉以洞悉事实真相的工具，而是一种事后想要把一个人的愿望与现实情况加以协调的企图。

感觉和思考是一样的，也有真伪之分，现在，从日常生活中举出一个例子来说明之。我们曾观察过一个参加宴会的人。在宴会中，他快乐而善谈显得非常幸福和满足，在告辞时，他带着友善的笑容，告诉主人他玩得很高兴。当门关上这一刹那时刻，我们特别仔细地观察他，我们注意到，他的面部表情突然改变了，笑容消逝了；当然，这是可预料到的，因为现在他孤独了，没有必要做出笑容了。可是改变不仅是笑容消失了而已。在他的脸上还出现了深刻的忧愁。这种表情可能只停留几秒钟，然后，面孔又戴上了经常有的，像面具似的表情。这个人进入汽车，回忆在宴会中的情形，思量他是否表现得很好，最后，他认为他在宴会中表现得不错。可是，在宴会里，“他”是否快乐呢？在他的脸上出现短暂的忧愁的表情，是否是毫不重要的片刻反应行为呢？在对此人不甚了解的情况下，几乎不可能回答上述的这些问题。可是，有一件事，可以提供线索，来了解他的快乐表示些什么。

当天晚上，他梦到他与“美国远征军”一同赴战场。他已接到命令，要他通过敌人阵线，到敌军的总部去，他穿上德国军官的军服，然后，他突然发现他和一群德国军官在一起。他感到惊奇的是，敌军的总部是那么舒适，每个人对他那么友善，可是，他越来越害怕，他们会发现他是名间谍。其中有一个对他特别友好的年轻军官走到他前面说：“我知道你是谁。你只有一个办法可以逃生。你现在就开始说笑话，大笑，使他们大笑，这样，他

们的注意力便转到你的笑话上，而不会注意你了。”他非常感谢这个忠告，于是开始大笑和说笑话。最后。他讲的笑话太过火了，于是其他的军官开始发生怀疑，可是，他们越是对他感到怀疑，他越觉得必须说笑话。最后，他害怕得不能再忍受了；于是，他突然从椅子上跳起来，大家也都起来追他。然后，梦境一变，他已坐在电车上，电车停在他的家门口。他穿着西装，当他想到战争已过去了，便有了如释重负的感觉。

现在，我们再分析他的梦，便可以更进一步地了解他为什么会做这样的梦。德国军官制服提醒他，在前一个晚上的宴会中，有一位客人带着很重的德国口音。他记得，这个人令他很懊恼，因为这个人不注意他，同时他又想起，这些个带德国口音的人，在那天晚上会拿他开玩笑。至于德国总部的房间，他想起，有点像那天晚上参加宴会的房间；至于总部房间，他想起，它看来有点像一间房子的窗户，他曾在这间房间里考试，结果考试失败。他又想起，他小时候常坐电车上学。

这个梦显示出，他在前天晚上宴会中的真正感受。他感到焦虑，害怕他表现不够好，同时，他对某些人感到不满。他硬装出快乐的样子。他并不是真的快乐，而只是用快乐的表情来掩饰“他”真正的感觉、恐惧与愤怒。这种感觉令他感到不安，所以他觉得像在敌人总部的一名间谍。在他离开宴会时所表现出的忧伤，才是他真正的感觉。在梦中，这种感觉得以戏剧性地表现出来。

这个人并没有精神失常，也没有受到催眠；他是一个非常正常的人，和每一个现代人一样，有着焦虑，和想要受到别人的赞许。他没有发现，他的快乐不是“他的”，因为他已经对虚伪的感觉习以为常了。

这种丧失自我和由一个虚伪的自我来取代真实的我的现象，使个人陷于极端不安的状态。因为，由于他不过是反映了别人对

他的期望，他已失去了自己的个性，他时刻在怀疑中。为了克服这种由失去自己个性而产生的恐慌，他被迫要显得和别人一样，想要不断地靠着得到别人的赞许，来寻求他自己。由于他不知道他是谁。至少他人会知道——如果他的作为能符合他人的期望；如果他们知道他是谁，他也就会知道——只要他能相信他们的话。

在现代社会中，个人自动与他人同一化的这种行为，使得个人益加觉得无助和不安。因此，他准备服从新的权威，因为新的权威给予他安全感，和使他解除怀疑。

第五章　自由与民主

一、个人人格的幻觉

在前几章中，笔者曾试图指出，在现代工业制度，尤其是在现代工业制度的独占企业方面，有某些因素促使一种人格的发展，使人觉得无权和孤独、焦虑和不安。笔者以为，我们自己的民主制度的最大威胁，不是来自外在的压力，而是产生于我们自己社会中的某一种现象，这种现象是独裁主义发展的温床。笔者所指的这个现象就是：个人觉得不重要和无权力。

笔者的这种说法与传统的看法不同，传统的看法是相信，只要使个人不受外在的约束，现代的民主制度便实现了真正的个人主义。我们骄傲的是，我们不受任何外在权威的管制，我们可以自由地表达我们的思想与感觉，同时我们认为，这种自由几乎自动地保障了我们的个人地位。"可是，唯有当我们有能力可以有自己的想法时，表达我们想法的权力才有价值"；唯有当内在的心理情况能使我们可以确定我们自己的个人地位时，不受外在权威控制的自由，才能成为一项永恒的收获。我们是否已达到这个目标，或者，我们是否至少已快接近这个目标？本书的工作便是想分析这个问题。

一件重要的事就是研究我们的文化如何培养人们，使其有这种屈服外在权威的趋势。事实上，从最早训练儿童开始，便已抑压自发的感觉，和真正个人个性的发展。这并不是说，如果教育的真正目的是要促进儿童内在的独立及个人人格，以及促进儿童

的成长与完整，训练必然会压抑自发性。这种教育可能加诸于正在成长的儿童的约束，只是暂时的方法，实际上是可以帮助成长与发展的过程。可是，在我们的文化中，教育的结果经常是消除自发性，用加添的感觉、思想和希望，来代替原有的心理行为。比如说，最早要压抑的感觉之一是敌意与厌恶，教育的基本目的之一便是消除儿童对外界的敌意反应。使用的方法有很多种，有的是采取威吓与惩罚，有的是使用贿赂或“解释”。起先，儿童是不再表示出他们的感觉，最后，他根本就放弃了这种感觉，此外，人们还教导儿童压抑自己，不要注意别人的敌意与不诚实。有时，这并不是件容易的事，因为儿童有种本能，可以注意到别人的这种敌意，而不像成人那样容易受“文字语言”的欺骗。他们会“没有理由”地不喜欢一个人——他们会直觉地感觉到从那个人所发出来的敌意或不诚实。这种反应很快地便受到打击；儿童很快便达成一般成人的“成熟”，失去了辨别好人与坏人的感觉。

在另外一方面，成人在开始教育儿童时，便教育儿童种种根本不属于“他的”感觉；例如教儿童要喜欢人，对人们要友善，要微笑。教育未完成的工作，在以后，社会的压力通常会继续完成之。如果你不微笑，人们便会认为你没有“悦人的人格”——如果你想事业成功——无论你是侍应生，是推销员，还是医生——你必须具有“悦人的人格”。唯有那些位于社会阶层最底一层的人——靠苦力维生的人——和最高高在上的人，不需要有“悦人的人格”。友谊、欢欣以及微笑可以表达出来的任何事情，变成自动的反应，好像电灯开关一样，只要一开，便可以表现出来。

当然，在许多情形中，人们是会发觉到，这不过是做作而已；可是，在多数的情形中，人们未能发觉到这种情形，因此，便失去辨识虚伪感觉和自发的友谊之间区别。

人们装腔作势，抑制敌意，挽救友谊。不仅如此，很多自发的情感也遭抑制，而代之以虚伪的感情。弗洛伊德曾特别地研究其中之一的一种抑制，并以此种抑制作为他的整个学说的中心，这就是对性的抑制。不过，笔者认为性愉快的抑制仅是对许多自发性反应的抑制的一种。

在我们的社会里，就一般而言，情感是不受鼓励的。固然，毫无疑问的是，任何创造性的思考——以及任何其它创造性的活动——必然与情感有不可分的关连，可是，能够不掺杂情感地思想与生活，已成为一种理想。“感情冲动”已被视为是不健全的或不平衡的。拿此做标准来衡量一个人的心理健康，个人已变得不堪一击。人的思想是贫乏的、平淡的。在另一方面，由于情感不能完全地予以扼杀，人们就必须把情感与人格的知识一面加以分开；其结果是产生低级而不真实的多愁善感的情绪，电影与流行音乐便用这种情绪，来满足情感饥渴的顾客。

笔者愿在此特别提到一种禁止表达的情感，因为压制这种情感，深深地影响到人格的根源——这种情感就是悲剧感。对死亡和对生命的悲剧一面的发觉，是人类的基本特质之一。每一种文化都有应付死亡问题的方法，希腊人强调生命，认为死亡不过是生命的一种朦胧而阴沉的延续。埃及人把他们的希望寄托在一个信念上，相信人体不会腐朽。犹太人现实地承认死亡这一事实，他们相信，人在世间可以达到幸福与正义的境界，有这种信念，他们才能安于生命终将毁灭的这个观念。基督教认为死亡是不真实的，因此拿死后还有生命的语言，来安慰忧心忡忡的人们。我们这一时代根本否认有死亡这回事，认为死亡是生命的基本一面。现在，非但不让人发觉到死亡这一事实，反而强迫个人，去压制它。但是，被压制的因素，虽然看不到了，却仍继续存在。因此，对死亡的恐惧仍潜在地存着。

在抑制情感的过程中，现代精神病学扮演一个暧昧的角色。

一方面，精神病学的最伟大代表人物弗洛伊德已打破了认为人心中含有理性的，有目的的个性的虚构说法，并且，打开一条道路，使得可以窥探人类情欲的深处；在另一方面，精神病学由于弗洛伊德的这些成就而日益丰满，已成为操纵人格的普遍趋势的一个工具。许多精神病学家——包括精神分析学家在内——认为“正常的”人格，就是从不过分伤感，过分生气，或者过分兴奋。他们用“幼稚的”或“神经质的”这些字眼，来抨击那些不符合“正常”人传统形态的人格特征。

创造性的“思考”（Original thinking）也和情感一样地受到歪曲。从刚一受教育开始，纯真的思考便受到打击，硬把现成的思想塞入人们的脑子里，我们可以很容易地看到，如何“修理”儿童思想的情形。他们充满了对世界的好奇心，他们想要认识这个世界。他们想要知道真理。但是，人们并不认真地对待他们——有的人明白地对他们显示出不重视，有的人则伪装成谦虚的样子。这种对待的方式，对独立性的思考是有很大的打击的，此外，还有一种态度，对独立思考有更坏的妨碍，那就是：虚伪——通常是，出于无心的虚伪是一般成年人对儿童的典型行为。虚伪的型态之一是以虚构的事情告诉儿童。此外，有时成人为了各种原因，不愿让儿童知道真相，而撒谎想要隐瞒事实。例如，有的父母对孩子的行为感到不满，而大发脾气，且他们认为发脾气是应该的。有的父母则不愿孩子知道他们的性行为及他们的吵嘴。于是，当孩子提出了父母不愿孩子知道的问题时，他们便会遭到父母敌对的、或有礼貌的反对。

于是，在这种教育气氛下长大的小孩，上了小学、中学、或甚至于大学。作者想在此简略地提一下今天盛行的教育方法，这种方法实际上更是打击纯真思考。其中一种方法是强调关于事实的知识，其实，毋宁说是强调见闻。在现在流行的一种可悲的迷信想法是，只要知道的事实越多，一个人便可获得关于真实事情

的知识。于是，教育当局把数也数不清的零星的，不相关的事实，填塞进学生的脑子里；他们的时间与精力，由于须学习越来越多的事实，而消耗殆尽，以至于没有时间和精力来思考了。当然，没有事实知识作为依据的思考，不过是空想、幻想，可是，完全凭“见闻”和没有见闻对思考是同样地有妨碍的。

另外一种打击创造性思考的方法，就是认为一切真理都是相对的。[①]真理被视为一种形而上学的观念，如果有任何人说，想要发掘真理，我们这一时代的“进步的”思想家便会认为他是落伍的。他们宣称，真理是完全主观的事情。科学的努力不可与主观的因素混掺在一起，而且，科学努力的目的是要不含有感情与利益成分地观察这个世界“科学家处理事实，就得像外科医生看病人一样，双手干干净净，经过消毒。此种相对主义——或者称之为经验主义，或实证主义——的结果是，思考失去了其基本的刺激因素——即是：思考者的希望与利益（或兴趣）；相反地，思考变成了记载“事实”的机器。事实上，就一般而言，思考是出于想要主宰物质生活的需要而产生的，同样地，对真理的渴求也是出于个人及社会团体的利益（或兴趣）与需要。没有了这种兴趣，也就没有了想要追求真理的刺激因素。发现真理常常可增进某些团体的利益，于是，这些团体的若干代表性人物，就成为人类思想的先驱者；此外，还有些团体，则靠着隐蔽真理来增进他们的利益。在后者的这种情形中，利益是对真理有害的。因此，问题不在于是否有利益存在，而在于哪一种利益。作者认为每一个人多少都会渴望真理，这就是因为，每个人对真理都有某种需要。

此外，还有其它的因素，混淆一般成人的创造性思考。对于

---

① 参考 Robert S· Lynd' s “Knowledge for What?,” Princeton University Press, 1939.

个人及社会生活的一切基本问题，对于心理上的、经济上的、政治上的、以及道德上的问题，我们的大部分文化所做的一件事，就是使这些问题神秘莫测。例如，我们的文化是推崇专家的文化，认为很多问题太复杂，非普通人能领略得了。其实正好相反，个人与社会生活的许多基本问题是非常简单的，是每个人都可以了解的。把这些问题弄得好像复杂万分，而唯有“专家”才能了解，难免使人们失去相信自己可以思考这些问题的能力。人们面对着一堆乱七八糟的资料，觉得一筹莫展，唯有等待专家来处理了。

这种影响，结果是双方面的：一种结果是对说出来的或写出来的任何事情，抱着怀疑和讥诮的态度；另一种结果则是，幼稚地相信权威人士的话。讥诮与天真两者结合为一体，成为标准的现代人的典型。其结果是，使人没勇气自己去思考，自己做决定。

另外一种使人们失去批评性思考能力的方法，则是对世界任何一种事实真象的破坏。事实失去了特性，只具有抽象的，定量的意义；在这方面，无线电广播、电影以及报纸，有破坏性的影响。无线电广播在宣布一个城市受到轰炸，有数百人死亡之后，紧接着便推销肥皂或酒。同一位播音员，以同样迷人而以权威性的声调，先报告了政治局势，然后又为肥皂大作广告，试问，人们对他听得到的事情，还会真正关心吗？我们不再感到兴趣，我们的情感，以及我们的批评性判断受到了破坏，最后，我们对世界上发生的事情的态度，是漠不关心的。以“自由”为名，生命失去了意义，生命不过是由许多零星的、互不相关的事情构成的。人没有了“完整”的感觉。他感到困惑和害怕，只有不停地注意着这些无意义的琐事。

在感觉及思考方面，人们失去了“创造力”。在“意志”的行为方面，人们也失去“创造力”。想领略出这一点是特别困难

的；现代人似乎有太多的希望，因此，他的唯一问题似乎是，虽然他知道他要些什么，但是他不能得到它。我们的所有精力都用来想要获得我们所要的，而多数的人从未曾怀疑到这种行为的前提，那就是：他们是否确知他们真正的需要。他们没有停下来想想，他们所追求的目标，是不是他们想要的。在学校时，他们想要好分数，到了社会上，他们要事业成功，赚大钱，有声望，买更好的汽车，到各地观光等等。然而，如果他们能在这种疯狂活动的当儿停下来想一想，他们便会想到这个问题："如果我们真的获得了这项新工作，如果我有了这部比较好的汽车，如果我能去旅行——以后又怎样呢？做到了这些，又有什么用处呢？我是不是真的要这些东西？我是否在追求某个目标，而这个目标假定会使我快乐，同时，当我一达到这个目标，它就会令我困惑？"这些问题是令人害怕的，因为这些问题问到了人们整个活动所依据的根本，人们有种倾向，想要尽快地摆脱这些扰人的问题。他们觉得，这些问题令他们烦恼——于是他们继续追求他们相信是他们自己的目标。

这种情形说明了一项事实——这个事实就是：现代人在幻觉下过活，他以为他知道需要什么，而他实际上想要的，是他以为应该要的东西。其实，我们必须了解的是，知道一个人真正需要什么，并不是件很容易的事，而是件人们必须解决的最困难的问题之一。我们极力设法避免解决这个问题，而接受现成的目标，好像这些目标就是我们自己的。当现代人想要达到那些"假定是他的"目标时，他便准备接受若干很大的危险，但是他又深深地害怕冒险，害怕肩起使他自己有自己的目标的这份责任。

人们常误把拼命活动当作有果断行为的证据，虽然，我们知道，这与演员的行为没什么大区别。一个演员在舞台上，可以卖力地扮演他被指派的角色。然而，无论他演得多么卖力，他只不过是扮演一个别人交给他的角色而已。人们难以认清我们的希

望，不是真正地属于我们自己的，而是外界加诸于我们的，这种困难与权威及自由的问题，有密切关连。在现代史的过程中，教会的权威由国家的权威取而代之，国家的权威又由良知的权威取而代之，如今，良知的权威又由普通常识及舆论的匿名权威取而代之。因为我们已解脱了较古老且明显的权威形式，我们不晓得，我们已成为一种新的权威的牺牲者。我们已成为机构人，在以为自由意志动物的幻想下生活着。这种幻觉帮助使我们没有发觉到我们的不安全，但是，这正是这种幻觉能给予我们的唯一帮助。本质上，个人的自我已受到削弱，因此他觉得无权力和极度地不安全，他生活在一个与他已失去关联的世界中，在这个世界里，每一个人和每一件事都成为工具，他成为他双手建造的机器的一部分。他以为他的思想感觉、和意志，是属于自己的；在这种过程中，他失去了自我，而一个自由人的真正安全却必须以自我为根据。

自我的丧失已增加了自己与其他人一样的必要性，因为我丧失的结果是对自己身分的深切怀疑。如果我不能肯定自己的身分，只能假定自己是什么人，那么“我”是谁呢？我们在前几章中，已看到当中世纪秩序瓦解时，个人如何开始怀疑自己。自笛卡尔起，个人的身分已成为现代哲学的一项主要问题。今天，我们以为，我们就是我们。然而，我们仍然怀疑我们自己，意大利剧作家皮兰·得娄（Luigi Pirandello，1867—1936），在他的戏剧中，曾说明了现代人的这种感觉。他提出这个问题：“我是谁？我有什么证据来证明，我是我自己，而不是我的肉体的延续？”他的答案与笛卡尔的不同。笛卡尔是肯定自我，而他则是否定自我：“我没有身分，根本没有我自己，我不过是他人希望我什么的一种反映：我是‘如同你所希望的’。”

自我的丧失使得人们更迫切想要与别人一样；这表示说，唯有一个人能符合他人的期望，他就是可以确知他自己的身分；如

果我们不能这样地生活，我们不仅会遭到别人的不赞同和日益的孤立，我们将会失去自我意识，而这对精神的健全是有妨碍的。

靠着符合他人的期望，靠着和他人没有什么不同，一个人就把对自己身分的怀疑压制下去，同时，得到了一种安全感。然而，他所付的代价也是很高的。放弃自发能力与个人的特性，其结果是生命的挫折，就心理的意义而言，生理的机械作用仍然活跃着，而情绪及心智的机械作用则息止了。固然，一个人仍旧生龙活虎地生活着，但是，他的生命则像砂子一样地从他的手上溜走。现代人表面看起来是满足和乐观的，在这表面的背后，他是万分地不愉快；事实上，他濒临绝望的边缘。他拼命地依附着个人须有个性的这个观念，他想要“有所不同”，他极欲“标新立异”。人们把他的名字的缩写，印在手提袋、扑克牌及手提无线电上，使这些东西“人格化”。所有这一切行为无非表示人们渴望“有所不同”；然而，这些几乎是留下来的个人个性的最后遗迹了。但是，由于人成了机器，不能自发地经验生活，他像是代表别人来追求兴奋与刺激。

对现代人来说，这种自由的意义是什么呢？

他已经解脱了使他不能随心所欲地行动和思想的外在约束。如果他知道想些什么，爱些什么，他将可以根据自己的意志来作为。但是，他不知道。他顺从无名的权威，他失去了自己。他越是这样做，他越加觉得无权力，也越加地被迫去顺从权威。尽管现代人表面上看来是乐观和进取的，实际上，无底深渊的无权力感觉压倒了他，使他木然地凝视着即将发生的灾祸，而无力应付。

表面上看来，人们在经济及社会生活方面，似乎过得不错，然而，忽视了在这舒适的外表后面的，根深蒂固的不愉快，则将是万分危险的。如果生命失去了生命的意义，那么，人便无可救药了。如果我们不能看出一般人的未经发觉的痛苦遭遇，那么，

我们便不能发觉，发自文化人性基础的，威胁到我们文化的危险，即是：愿意接受任何理念和任何领袖，只要他能令人兴奋，只要他能和给予一种表面似乎能使人的生命有意义及有秩序的政治结构与象征。人类失去了自动行为的能力，是法西斯主义可以实现其政治目的的根本原因。

二、自由与自发

到此为止，本书所讨论的，一直是自由的一方面：个人在现代社会中的孤立、无权力与不安全；个人解脱了一度使生命有意义及安全的所有束缚。我们也已发现，个人不能忍受这种孤立；孤立的人与外界相形之下，变得完全无助，因此，非常害怕外界；由于他的孤立处境，对他而言，世界已失去了统一性。他不知如何适应这个世界。于是，他开始怀疑自己，怀疑生命的意义，最后，怀疑任何行为的原则。无助与怀疑麻痹了生命；为了求生，人试图逃避自由。他不由自主地又套进新的枷锁。这种枷锁与原始的约束不同，原始的约束还能给他一种安全感，而逃避自由并不能使人们复得已失去的安全感，而仅能帮助他忘记他是独立的个体。他牺牲了他个人的自我的完整性，所得到的不过是不堪一击的安全感。因为他忍受不了孤独的滋味，他宁愿失去自我。因此，自由又使人再度套入新的枷锁中。

照上述的分析来看，自由与束缚是否是循环交替的？脱离了原始的约束，便会使人孤立，因而不可避免地又使人逃入新的枷锁中。独立与自由是否便意味着孤立与恐惧，还是有某种积极性自由状态存在。在这种状态中，个人可以独立生存，与世界及他人是合为一体的，而不是孤立的。

我们深信，一定是有一种积极自由的状态存在，自由发展的过程不会构成恶性的循环。人可以是自由而不孤独的，可以具有

批评能力，而不会充满怀疑，是可以独立的，而仍然是全人类的完整的一部分。获得这种自由的方法，是自我的实现，是发挥自己的个性。何谓自我的实现？理想主义的哲学家曾相信，只要靠理性的内省，便可以获致自我的实现。他们坚持主张要分割人格，这样人格才能受理智的节制与引导。可是，这种分割的结果是：人的情感生活与智力都受到损害。由于理智成了监管人性的防卫兵，理智本身也成了囚犯；于是，人格的两方面——理智与情感——都残缺不全了。我们相信，单靠思想行为是不能实现自我，还必须靠着实现人的整个人格，靠积极地表现人的情感与心智潜能，才能实现自我。每一个人都有这些潜能；唯有把它们表现出来，它们才成为真实有用的。换句话说，“积极性的自由在于整个而完整的人格的自发活动”。

现在，我们遇到心理学上最棘手的问题之一：自动自发的问题。充分地讨论这个问题，是需用很多篇幅的。可是，以我们曾讨论过的作为根据，我们可以用对比的方法，来了解自发活动的基本特性。自发性活动不是强迫性活动；个人受到孤立及无权力感的驱使，才从事强迫性的活动；自发活动也非机械性活动，因为后者是不加辨识地采用外界所激发的行为模式。自发性活动则是自我的自由活动，在心理上表示说，出于自由意志的活动。所谓“活动”，并不是指“做某件事”而言，乃是指创造性活动的能力，表现在一个人感情、心智、感官等的经验方面以及意志方面。达到此种自发性的一个前提要素是：须使人格是整体而不能分割的，须消除“理智”与“天性”之间的划分；因为，唯有人不抑制他自我的若干基本要素，唯有他对他自己了如指掌，唯有生命的各个不同角度都能获致基本的完整，自发性的活动才是可能的。

虽然自发性在我们的文化中，是一种比较罕见的现象，但是，我们并不是完全没有自发性。为了便于了解这一点，笔者愿

提供一些实例。

首先，我们知道有些人是自发的，他们的思想、感觉及作为是他们自我的表现，而不是一种机械行动的表现。我们最熟悉的这些人就是艺术家。事实上，我们可以给艺术家下个定义，即是：可以自发地表现自己的人。如果这就是我们给艺术家所下的定义——巴尔扎克便是如此给他自己下定义的——那么，某些哲学家和科学家也可称之为艺术家。

小孩子也有自发性。他们有能力可以去感觉和思想一些真正属于“他们自己”的事。在他们所说的和所想的事情上，在他们脸上所表现出来的感觉上，显示出这种自发性。如果有人问，对大多数人而言，什么使得小孩子那么招人喜爱，我相信，除了情感的及传统的原因外，这个答案一定是，就是由于小孩子有自发性。一个人如果丧失领略这种自发性的能力，可说是心如死灰，即将就木了。事实上，没有任何东西较自发性，更具吸引力和更令人心悦诚服。

我们多数人至少可以在刹那间发现到我们自己的自发行为，而就在这时，也是我们真正快乐的刹那时刻，当我们忽然间捕捉到大地风光的美丽时，当我们于思考之际，得到一些真理时，当我们领略到一种新鲜的感官愉快时，或者当我们对另外一个人不自禁地涌现爱意时——在这刹那间我们都知道，自发性行为是什么样的，我们可能发现到，如果这些经验不是那么罕有和纯真的话，人类的生活该会是什么样子。

为什么自发性活动是解决自由问题的答案？我们曾说过，消极性的自由，使个人成为孤立的，他与世界的关系是远不可及的和不可信任的，他自己也是脆弱和不断受到威胁的。自发性的活动则可使人克服孤独的恐惧，而同时不会使一个人和自我的完整性受到损害；因为在自发的自我实现过程中，人再度与世界与人类、自然及他自己结合起来。爱心是此种自发行为的最主要因

素；笔者所指的爱心，不是把自己融化在另外一个人里，也不是占有他人，而是自发地肯定他人。以保留自己为根据，来把自己与他人合为一体。这种爱心的动态性质是由于它具有两个极相反的要素：一方面有铲除分离，趋向合一的需要，而另一方面则又不可毁灭个人的个性。除了爱心，另外一种要素则是工作；所谓工作，并不是指为了逃避孤独，而强迫自己工作；也不是为了统治主宰自然而做的工作。笔者所指的工作是一种创造，藉着创造的行为，人与自然合而为一。同样地，一切自发性行为均不例外，无论是感官愉快的实现，或参加社会的政治生活，一个人都必须肯定自我，而同时又与人类及自然，合而为一。藉着人类的自发行为，自由所带来的两个现象——个人之诞生及孤独的痛苦——便化为乌有了。

在所有的自发活动中，个人包涵了世界。个人的自我非但是完整无瑕的，而且变得更强壮和结实。"因为自我既是强壮的，也是活跃的"。拥有物质财产和拥有精神上的特质，例如情绪与思想，都不会产生真正的力量。使用或利用目的物，也不会有真正的力量；我们所使用的，并不是我自己。其原因很简单，因为我们使用它。唯有藉着我们的创造活动，使我们与某件事情（或目的物）发生真正的关系，然后，那些事情（或目的物）才是属於我们的。唯有这些从我们自发活动产生的特性，才能给自我一种力量，才能构成自我完整的基础。不能自发地作为，不能表达一个人真正的感觉与想法，以及因此而必须做作虚伪，这些都是感到自卑与懦弱的根本致因。也许我们已注意到，也许还未注意到的一件事是，我们最感到羞耻的事莫过于，我们所作所为不是我们自己想做想为的，而最令感到骄傲和快乐的则是，我们的所作所为是发自内心的。

这就是说，关系重要的不在于结果，而在于过程。而在我们的文化中，所强调的正好相反。我们不是为了一种具体的满足感

而从事生产，我们是为了达到销售我们的货物这一抽象的目的，而从事生产。我们觉得可以用购买的方式，取得每一物质的，或非物质的事物；因此，这些事物虽然属于我们的，却由于并非出于我们自己的任何创造努力而获致的，所以，我们没有什么关系。我们以同样的态度，把我们的人格特性及我们努力的结果，视作为商品，可以用来换取金钱、名誉及权力。于是现在人们所重视的，不是对创造活动的满足，而是制成的产品的价格。因此，人失去唯一的可以给他真正快乐的满足感——即是当时活动的经验——而去追求幻象，可是当他以为捕捉到它时，他便会立即感到失望了。人们把这种幻觉似的快乐，称作为成功。

如果人能藉着自发性活动，来实现他自己，并使自己与世界，建立关系，他便不再是一个孤独的微尘了。他与世界化成为一个有组织的整体的一部分；他有其适当的地位，因而，他对自己及生命意义的怀疑，也一扫而空。他发现自己是活泼而有创造性个人，也体验到，“生命只有一个意义，那就是自发自动地生活。”

如果个人克服了封于自己及对于他在生命中之地位的怀疑，如果他在自发的生活过程中，与世界合为一体的话，他便获得了力量与安全。但是，这种安全感与个人未获得自由前的那种安全感不同。这种新的安全感不是依靠个人从外界较高权力所得之保护；也不是除去生命中悲剧成分的那种安全。这种新的安全感是动态的；它不是依靠保护，而是以人的自发活动为根本。这种安全感是人从事自发活动而得到的。这种安全唯有自由才能给予，这种自由不需要幻觉，因为它消除了需要幻觉的那些条件。

就实现自我而言，这种积极性的自由意味着，充分地肯定个人的独有特点。人虽然是生而平等，但却也是生而有所不同的。此种差异的本质就是人生而具有的，在心理及智力的本能，他们依赖着这种本能来开始生活，以后他们所遇到的许许多多特殊环

境及经验，还会影响到这种本能。每个人的人格的本质就如同两件东西，是绝少相同的。自我的真正发展，永远是依照此一将有的本质而发展的；这是一种有机的成长，是因人而殊的核心的展开。相反地，机械行为的发展则不是一种有机的成长。个人的本质的成长受到了阻碍，硬把虚伪的自我加到自我的上面——换言之，就是接受外在思考及感觉模式。唯有在极端尊重他人及我们自己的特性的情况下，有机的成长才是可能的。这种对自我的独有特性的尊敬与培养，乃是人类文化的最有价值的成就，而现在，就是这种成就处于危险之中。

自我的独有特性与平等的原则，绝没有冲突。人类生而平等的这个命题的涵义是，他们有相同的基本人性，他们都具有人类的基本命运，他们对获得自由与幸福，都具有同样不可让与的权利。这个命题更进一步地表示说，他们的关系是共同负责的联带关系，而不是主从的关系。平等的观念并不是说，所有的人是一样的。这种平等观念是从个人在今日经济活动中所扮演之角色演变出来的。在买者与卖者的关系中，人格的具体差异消失了。在这种情形中，重要的是，某人有东西可出售，以及某人有钱可买这个东西。在经济生活中，人与人没有不同；因此，必须培养每个人独有的特点，才能显示出个人的个性出来。

积极性的自由也含有以下这个原则，即是：在此一独特的个人自我之上，没有更高的权力，人就是他的生活的中心与目的；人类特有个性的成长与实现是唯一的目的，决不可拿其它假定更具尊敬的目的，来取代此一目的。这种说法可能会引起严重的反对。这种说法岂不是主张毫无约束的自我中心主义吗？这岂不是反对为理想而牺牲的观念吗？接受这种说法岂不会导致无政府状态？这些问题都是很重要的，因此，必须加以澄清，以免滋生误解。

主张人除了服从自己外，不应服从任何较高的东西，并不是

否认理想的尊严。相反地，这才是最有力地肯定理想。可是，它强迫我们对什么是理想，要作批评性分析。如今，人们普遍地易于假定，理想是任何一种目标，达到这个目标并不计较物质的收获；理想是任何一件事情，一个人可以为了这件事，而牺牲自己的目标。这纯粹是对理想的一种心理观念。从这种主观的看法来看，一个法西斯主义者（他一方面想使自己屈服在一个较高的权力之下，一方面又想统治其他的人）的理想，又和一个想为人类平等与自由而奋斗的人的理想，有什么不同呢？以这种看法做基础，我们永远不能解决关于理想的问题。

我们体验到真正的与虚伪的理想之间的不同。所有真正的理想都有一个共同之处："它们表示出对某件事的欲望，这件事尚未完成，可是，这件事对达到个人成长与幸福的目的，是值得想望的。我们可能不一定知道，什么合乎这个目的；就人类发展而言，我们也可能不会对某一理想或其它理想的功能看法一致，但是，这对一种相对主义而言是没有道理的，因为，相对主义认为，我们不能知道，什么可以促进生活，什么会阻碍生活。我们不一定能确知，哪一种食物是有益健康的，哪一种食物是对健康无益的，然而，我们却不能肯定地说，我们没有办法辨识毒药。同样地，我们如果想要的话，我们可以知道，什么是对精神生活有害的。我们知道，贫穷、威胁、孤立，对生活是有害的；我们也知道，任何有益于自由和给予勇气及力量，使人可以实现自我的是对生活有益的。什么对人是有益的，或有害的，并不是形而上学的问题，而是以经验为根据的问题；根据对人性 分析，及对某种环境之于人的影响的分析，便可以解答这个问题。

可是，像法西斯主义之不利于生活的"理想"又怎样呢？人们追求这种错误的理想，与追求真正的理想、其热心的程度是一样的，我们又怎能了解为什么会如此呢？若干心理上的条件，提供了对此问题的答案。被虐待狂的现象可使我们了解，人可以被

弄得想要受苦或屈服于他人。毫无疑问地，受苦、屈服于他人，或自杀是违反生活的积极目标。然而，有人却认为被虐待是愉快的。这种喜欢做对生命有害之事的现象就是病理学上所谓反常现象。许多心理学家曾认为，好逸恶劳是指导人的行为的唯一正确的原则；可是动态心理学则显示出，就人类幸福而言，主观的快乐经验并非一定是衡量某种行为价值的标准。对被虐待狂现象的分析，就是眼前的一个实例。这项分析指示出，快乐的感觉乃是一种病理反常的结果，不见得于人有利。因此，我们可以给真正的理想下一定义：任何可以促进自我生长、自由与幸福的目标就是真正的理想。而那些主观上是快乐的（例如想要屈于他人之下），但实际上对生命是有害的强迫性和非理性的目标，则是虚伪的理想，如果我们接受这个定义，我们即可肯定地认为真正的理想决不是某种高于个人的神秘力量，真正的理想明白地表示出，对自我的无尚肯定。凡是与此原则相反的任何理想，都不能称之为理想，而只是一种病态的目标。

现在，我们又遇到另一问题，即是牺牲的问题。我们给自由下的定义，是否就是除了牺牲（包括牺牲生命）以外，不屈服任何较高的权力？

这是个很重要的原则，因为法西斯主义宣称，自我牺牲是最高的德行，牺牲可分为两种。一种是生活的悲剧性事实，即是，我们肉体的我的需要与精神的我的目标是冲突的：为了精神的我的完整，而必须牺牲肉体的我。这种牺牲将永不失其悲剧性质。死亡决不是甜美的，即使为了最高理想而牺牲生命，这不是件愉快的事。死亡虽然痛苦，但却是对我们个人人格的至高肯定。这种牺牲与法西斯主义所宣扬的“牺牲”是根本不同的，法西斯主义所说的牺牲，不是人们为了肯定自我，而可能必须付出的最高代价，相反地，牺牲本身就是一个目的。这种被虐待狂似的牺牲是否定生命，是消灭自我。这种牺牲与真正的牺牲是相反的，正

如同自杀是违反生活目的的。真正的牺牲的先决条件：是为了追求精神的完整，那些已失去精神完整的牺牲，不过是掩饰他们精神的瓦解。

我们会遭到的最后一个反对意见是：如果根据自发的意义，允许个人自由行为，如果个人只承认自己，除自己以外，没有更高的权威，那么，是否必将会导致无政府状态？如果无政府这个字表示轻率的自我中心主义及破坏性，那么，决定的因素要视一个人对人性的了解而定了。笔者想指出的是，人无所谓好坏；生命有想要生长、扩展、表现潜在力的倾向；如果生命受到阻碍，如果个人被孤立了，同时充满怀疑与孤独无力的感觉，那么，他将不由自己地喜欢破坏，渴望权力或屈服于他人。如果确认人类自由是“有所作为的自由”，如果人能充分地实行自我，促使人们利己的力量的基本致因将会消失，而只有病人和变态的人才是危险的。在人类史中，这种自由从未实现过，然而，这却是人类所一直追求的理想。历史中充满了残酷及破坏的事实，这是不足为奇的。应该感到惊奇的是，尽管人类，遭到种种的逆境，却仍然能保有——并且发展——尊严、勇气、高贵和仁慈这些美德。

如果认为无政府就是表示：个人不承认任何权威，那么，对于理性的及非理性的权威之间，实有加以区别的必要。理性的权威——和真正的理想一样——代表个人生长与发展的目标。因此，在原则上，它决不会与个人及个人的真正目的，发生冲突。

本书讨论的主题是，自由对现代人有双重的意义。一方面，他脱离了传统权威，获得了自由，和成为“独立的个人”；可是同时他也变得孤立、无权力，别人为达到目的的工具，以及他与自己及与他人都成了陌路人；而且，这种状态伤害了他本人，削弱了和威胁了他，使人想要屈服于新的种种枷锁。可是，在另一方面，积极性自由就是充分地实现个人的潜能，以及使个人有能力可以积极而自发地生活。自由已发展到危急关头，受到它自己

动力论必然发展的驱策，自由有发展到极权的危险趋势。民主的未来，完全要靠个人主义的实现，因为个人主义是自文艺复兴以来，现代思想的目的。我们今天文化与政治的危机，并不是由于有太多的个人主义，而是由于我们所以为是个人主义的，已成为一个空壳。唯有在一个社会中，当个人——他的生长与幸福——是文化的目标；个人不必屈服外在的权威，也不必受外在权威的利用；以及他的良知和理想是真正属于他的。唯有在这样的一个民主社会中，自由才会真正地实现。在现代史的以前任何一个时期中，这些目标都未能充分地得以实现，因为没有发展真正个人主义的物质基础。资本主义创造这种现象。生产的问题获致解决了——至少在原则上——同时，我们也可以看到未来富裕的情景。我们今日所遭遇到的问题是，组织社会与经济力量的问题，解决了这些问题，作为有组织社会的一分子的人类，可以成为这些力量的主人，而不再是它们的奴隶。

笔者会强调自由的心理一面，可是笔者也曾表示过，心理的问题，不能和人类生存的物质基础，不能和社会中的经济、社会及政治的结构分开。以此为前提，笔者可以进一步说实现积极的自由与个人主义，与经济和社会的改变，也有密切的关系，因为经济与社会的改变将会使个人获得自由，并实现他自己。笔者不欲在此讨论经济问题，也不想为未来，绘制经济计划的图案。可是，笔者却希望在此，指出一个方向，朝此方向发展，笔者认为，可以解决当前的经济问题。

首先，笔者必须指出：我们不可丢掉现代民主制度的基本成就中的任何一项——例如，代议政府的基本成就之一，亦即是，由人民选出并向人民负责的政府，以及“人权清单”（Bill of Rights，根据张佛泉先生之翻译）中所开列的每一项权利。我们也不可使那些较新的民主原则受到破坏。这些原则包括有：免饥饿之权，社会须对社会中的所有分子负责，任何人不可因受恐吓

而屈服外在权威，或因害怕失业和饥饿而丧失他的人类尊严。我们不仅要保留，而且应加强和扩大这些基本成就。

尽管在事实上，我们已达到了这种程度的民主，可是，这还是不够的。民主的进步在于提高个人的实际自由，创造能力及自发性，不仅在于某些私人性和精神方面的事务，而且，更重要的是在于对于每一个人之生存极为重要的活动——亦即是他的工作。

促使民主进步的一般条件是什么？社会中的非理性和无计划的情形必须予以消除，而代之以有计划的经济。社会必须合理地处理社会问题，就好像它处理自然的情形那样。达到此种境界的一个条件是，消除少数操经济大权而对那些命运决诸于他们的人毫不负责任者的神秘统治。我们可以称这种新秩序为民主社会主义，可是名称是无关宏旨的；重要的是，我们建立一个可以达到人民目的的合理经济制度。今天，大多数的人民非但不能控制整个的经济组织，而且也没有机会在他们的工作方面，发展真正的创造能力及自发性。他们是“受雇的”，因此，只希望他们尽本分就可以了。唯有在一种计划的经济制度中，当全国合理地控制经济及社会力量时，个人才能分担责任，而且在他的工作上，运用创造性的智慧。重要的是，使个人重获发展才能的真正机会，社会的目标与个人的目标是一致的；以及个人把他的努力及理智，主动地用在他所从事的工作上。我们必须以主动而理智的合作，来取代对人的利用，并且必须把民有、民治、民享的政府原则，由政治的领域，扩大至经济的范围。

仅就政治和经济而言，并不能答复经济与政治制度是否可以促进人类自由这一问题的。判断自由之实现的唯一标准是，个人是否主动而积极地参预决定其生活和社会生活的事务。而且，这不仅是指投票而已，还得在他的日常活动、他的工作，及他与其他人关系方面，予以表现。现代的政治民主制度如果完全限于政

治活动方面，便不能充分地抵制一般个人在经济方面不重要性的结果。可是，纯经济的观念——例如生产方法的社会化——也是不够充分的。这种现象必然地阻止了自由与个人主义的发展，即或政府的控制对大多数人民的经济利益是有效的。

为了隐瞒事实，从来没有像现在这样地误用文字。出卖友邦称之为绥靖，军事侵略叫做防止攻击；假藉友好协定的名义，来征服小国；以及拿“国家社会主义”的美名来残酷地压迫人民。民主、自由、及个人主义这些字眼都成为滥用的对象。确定民主制度与法西斯主义之间区别的真正意义，只有一个方法。民主制度是一种创造经济、政治、及文化的条件，以便可以充分发展个人的制度。法西斯主义则是要使个人服从外在的目标和减弱个人个性的发展。

明显地，为实现民主政治而设立种种环境条件的最大困难之一，是计划经济与每个人的主动合作之间的矛盾。任何大工业制度的计划经济，都需要大量的集中化，因之，便需要一个机构，来管理此一集中的系统。在另一方面，整个制度中的每一个个人及最小单位的积极控制与合作，又需要大量的分散。除非在上面的计划者与下面的工作者能打成一片，不分彼我，除非社会生命流不断地从下面流到上面，否则，计划经济将会重新地导致对人民的奴役。社会的主要工作之一，便是解决集中与分散两者之间矛盾的问题。但是，这的确是个不容易解决的问题。唯有当我们明确地认清这样做的必要性时，和唯有当我们对人有信心，相信他们有能力可以照顾他们的真正利益。

就某方面而言，这又是个人创造能力的问题了。在自由资本主义制度之下，个人的创造能力是经济制度与个人发展的最大激励因素之一。唯有当人主宰社会，和使经济组织成为达到人类幸福之目的的工具时，和唯有当人主动地参与社会过程时，他才能克服那些迫使他感到绝望的东西，亦即：孤独感及无权力感。今

日，人们倒不是由于贫穷而痛苦，最痛苦的莫过于，他已成为一个大机器中的小齿轮，他的生活是空虚的，失去了它的意义。唯有当民主不退却，而采取攻势，并进一步了解以前为自由而奋斗的人，其心目中所抱的民主目标是什么的时候，那么在这种情况下，民主才能战胜所有各种独裁集权制度。唯有当民主能灌输给人们一种最强烈的，对生命与真理及自由的信心，深信自由是积极而自发地实现个人自我，唯有这样，民主才能战胜种种虚无主义的势力。

附录：人格与社会发展过程

本书中，作者曾经分析了宗教改革时期及当代的社会经济、心理及意识形态之间的交互关系。现在，作者打算在附录中，简略地讨论一下有关理论上的问题。

在研究一个社会团体的心理反应时，我们曾讨论到该团体中每一个人的人格结构；可是，我们对每个人的不同的特性，并不很感兴趣；我们所重视的是该团体的每一个分子，都共有的一些人格结构。我们可以称此种人格为“社会人格”。社会人格必然是不及个人人格那么特殊，因为它是普遍性的，个人人格是指个人所具有的全部特征。而社会人格则仅包括一部分特征；这些特征是一个团体中多数分子的人格结构之基本核心。此种社会人格乃是一个团体共有的生活基本经验与方式所形成的，如果我们想要了解，在一指定的社会秩序中，如何诱导人类的精力，使其变成为一种有生产性的力量；那么，我们便得研究社会人格了。

社会人格的观念，是要了解社会过程的一个关键，就分析心理学的动态意义而言，人格是一种特定的方式。在这种方式下，由于人类的需要必须动态地适应某一指定社会的特殊形态，人类的精神于是形成。反过来说，人格也决定每个人的思想、感觉和行为。就我们的思想而言，这一点是不易了解的，因为一向认为，思想纯属心智行为，和人格的心理结构是无关的。可是，事实并非如此，除了纯逻辑的因素外，思想都是受思想者的人格结构所左右，因为纯逻辑的因素与思想行为本身有关。同样地，整个理论系统，以及一个单独的观念——诸如：爱、正义、平等、

牺牲等——也都是受思想者的人格结构所左右。

在前几章中，我们曾举出许多实例，来说明这一点，在理论方面，我们曾试图指出早期新教教义，及现代独裁主义的情绪根源。在观念方面，我们也曾指出，对虐待狂而言，爱情是一种共生的依靠，而不是站在平等地位的互相肯定与结合。牺牲表示，个人之完全服从较高的权威，而不是肯定一个人的精神上与道德上的自我。差别表示权利上的差别，而不是表示站在平等地位上，个人人格的实现。正义表示每个人应该得到他应得的，而不是表示，个人应该有一种无条件的权利，可以实现其固有的和不可让于的权利；勇气表示准备承受痛苦，而不是表示肯定个人人格，来反对权威。虽然两个不同人格的人，都使用一个字——例如爱情——，但是由于两个人的人格构造不同，同样的一个字，就具有两种不同的意义。事实上，如果能对这些观念的意义，作正确的心理分析，可能会避免很多知识上的混淆，因为企图做纯粹的逻辑分类，是绝对做不到的。

观念具有一个情绪母体，这项事实是非常重要的，因为这是想要了解一种文化精神的关键。一个社会中许多不同的社团或阶级，共有一种特殊的个性，以此特性为基础，许多观念才得以发展和成为有力量的。比如说，我们现在认为工作与成功是生活的主要目标，而工作与成功的观念，就是基于人类的孤独和怀疑，才能够成为有力量的，和能够令现代人所喜欢的。可是，如果向美国西南部的印第安人，或者向墨西哥的农人介绍努力工作的观念，将不会引起他们的兴趣，这些人具有一种不同的个性结构，因此，他们很难得了解我们为什么要努力工作的原因，即使他们懂得我们的语言，也无法了解我们为什么要拼命地工作。同样地，希特勒及具有和希特勒同样人格结构的德国人民，都认为任何相信战争会取消的人，不是傻子，就是在扯谎。由于他们所具有的那种社会人格，对他们而言，如果生命是无痛苦和灾难，简

直和自由与平等是一样令人难以想象的。

某些团体通常是有意识地接受若干观念，但是由于他们的社会人格的特征，这些观念并未曾真正地影响他们，这些观念固然还是一些意识形态上的信念，可是，在危急存亡之秋，人们并不会按照这些观念来行事。一个显著的实例，就是在纳粹主义胜利时候的德国工人运动。在希特勒当权之前，大多数的德国工人都拥护社会党或共产党，并且信仰这些政党的观念；当时，这些观念广受工人阶级的拥护。然而，这些观念在他们心目中的分量，并不是十分重要的。所以，当危机发生时，多数支持左派政党的人，已准备打退堂鼓了。对德国工人人格结构仔细分析之后，就可以发现一个原因，来解释这个现象（当然，原因不只这一个而已。）大多数的德国工人的人格形态，都具有服从权力的人格的特性。由于他们有这种人格结构，所以，社会主义之强调个人独立、不强调权威；强调团结，不强调个人遁世隐居，都不是德国工人真正想要的。激进分子领袖所犯的一个错误是，根据他们的观念受欢迎的程度，来估量他们政党的实力，而忽视了这些观念在工人心目中所实际占的分量。

相反地，我们对清教教义和加尔文教义所作的分析则显示出，在新教的信徒中，这些观念是有力的力量，因为这些观念对那些信徒的人格结构中，所具有的需要及焦虑，是有吸引力的。换句话说，唯有当观念能解决一个指定社会人格中所表现出的某些特别需要时，这些观念才能成为有力的力量。

人的人格结构，不但可以左右思想和感觉，而且也可以左右人的行为。弗洛伊德的成就，就是指示出这一点，固然他言及此事的理论结构是不正确的。在精神病患者的病例中，很明显地可以看出，一个人的人格结构的主要趋势，决定了他的行为。一个人不能自禁地去数窗户，或人行道上的石块，他的这种行为是深植在强迫性人格中的某种冲动。可是一个正常人的行为，则显然

是受理性考虑及实际需要来决定的。然而，由于有了心理分析学家所提供的新的观察工具，我可以发现，所谓理性行为，也多由人格结构来决定的。在我们讨论工作对现代人所表现的意义时，我们曾举例说明这一点。我们发现，迫切想要不眠不休地工作的欲望，是出于孤独和焦虑，这种不得不去工作的强制性，和其它文化中的对工作的态度，是不相同的。在其它文化中的人，是出于需要才工作的，他们并没有受到额外力量的驱策，而这种额外力量，就是我们的人格结构中所具有的。由于现在的所有正常的人，都几乎具有这种想要工作的冲动性，而且由于如果他们想要活下去，就必须拼命工作，所以我们很容易地忽略了这种非理性的现象。

现在，我们要想知道，人格对个人和对社会，有些什么作用？就对个人的作用而言，我们可以很容易地了解到人格的作用。如果一个人的人格是与社会人格一致的，那么，他的人格中的一些主要驱策力，可带领着他，依照他的文化的特殊社会环境，做应该而必要的事情。比如说，他有一种迫切想要储蓄节省的驱策力，那么，这种驱策力将会对他很有帮助的。人格特点除了具有此种经济功能外，还具有一种纯属心理上的功能，而这种功能也是很重要的。这个喜欢节省金钱的人，由于可以做他心里喜欢做的事，因此在心理上，也获得很大的满足。其理由是，当他节省金钱时，他不仅实际地得到好处，而且在心理上，也觉得满足了。一个人不仅由于他的行为符合其人格结构的需要，而会感到心理上的满足。同时，如果他所听到的、看的，能符合其人格结构的需要，他也同样地会感到心理上的满足。终而言之，对一个正常的人而言，人格的主观功能就是：引导他从事他自己认为实际上需要做的事情，并且由于他做了这件事，使他在心理上得到满足。

在社会的过程中，如果我们从社会人格功能的观点，来看社

会功能，那么，我们必须说明，藉着使自己能适应社会，一个人发展出种种的特性，这些特性使他想要做他必须做的事情。在一个指定的社会中，如果大多数人的人格——亦即是社会人格——也是这样地适合每个人在此社会中必须做的种种客观工作，那么人们的精力就要成为有生产性的力量，而这种有生产性的力量对社会的发生功能，是不可缺少的。兹再以工作为例。我们现在的工业制度所要求的是，把我们的大部分精力用在工作方面，如果人们工作是出于外在的需要，则在他们应该做些什么，和他们喜欢做些什么，这两者之间，就会发生了冲突，而这种冲突势必会减少工作的效率，可是，由于人格可以自动地适应社会的需要，人类的精力不但不会引起冲突，反而会变成一种动机，使人们想要依照特别的社会需要来行事。所以，现代人并不是被迫去拼命地工作，而是受一种内在的强制力所驱策，去拼命地工作。换言之，他并不是服从外在的权威，他是在树立一个内在的权威——就是良知与责任——这个内在的权威比外在的权威更有效地支配着他。所以说，“社会人格将外在的需要内在化，并且驱策着人的精力，使其用在一个指定经济和社会制度的工作上。”

由以上的分析来看，我们可知道，在人格结构中，某些需要一旦形成后，任何符合这些需要的行为，在心理上是令人满足的，并且从物质成功的观点来看，是切合实际的。只要一个社会能同时地使个人得到这两种满足，则心理的力量就可以“凝结”社会的建构。可是，不久之后，一种落后的现象就发生了。当新的经济环境产生时，传统的人格结构仍然存在，但传统的人格结构对新的经济环境已不再有用。人们有一种倾向，喜欢按照他们的人格结构来行事，但是，他们所作的这些行为，成为经济进步的阻碍。例如：以前德国中产阶级的人格结构，就可以说明这种现象。昔日德国中产阶级的美德是节俭、谨慎、多疑，在今日的企业中，这些旧有的美德与新的美德比较起来，其价值就没有

了。新的美德是：创造、冒险、进取。固然，那些旧日的美德仍然还是有一点用处——例如对小店铺而言，可能还是有用的——但是，只有极少数的中产阶级的子孙，能成功地“运用”他们的人格特性，来增进他们的财富。他们在少年受教育，他们便已培养发展，昔日适合他们阶级社会情况的种种人格特性。但是，人格的培养发展，赶不上经济的发展。经济演化之间和心理演化发生了差距，其结果是：日常的经济活动，不再能满足心理的需要。然而，这些心理的需要仍然是存在的，于是，便不得不另辟途径，来获得满足。低下层中产阶级的那种自我中心的自私自利行为，由个人扩展到全国上下，虐待狂的冲动也由个人，扩大到社会及政治上。人们已经解脱了限制，他们企图从政治迫害和战争行为中，获得满足心理的力量。因受挫折而蒙上了憎恨，于是心理的力量非但不能稳定现存的社会秩序，反而变成为火药，被用来摧毁民主社会的传统政治与经济结构。

我们还没有谈到教育过程对社会人格的形成，所扮演的角色；但是由于许多心理学家认为，对儿童所施的教育显然是引起人格发展的致因，所以，似乎应对这一点，有所评论。首先，我们应自问，我们所谓的教育意义是什么？从社会发展过程的角度来看，教育的定义是这样的：教育的社会功能是使个人，以后在社会中可以发生功能，即是，使个人的人格变得最接近社会人格，使个人的欲望符合他所扮演的社会角色的需要。任何社会的教育制度——都是受此一功能的决定。因此，我们不能用教育过程，来说明社会结构，或社会中每个人的人格；但是，从一个指定社会的社会与经济结构所产生的需要，却可以用来解释教育制度。无论如何，教育方法是极端重要的，因为教育方法是使个人，能适合所被要求之形式的一种办法。我们可以把教育方法，视作为使社会需要，变成为人的属性的一种手段。固然教育方法并不是引起某一种特殊社会人格的致因，但是，教育方法却是形

成人格的方法之一。因之，有关于教育方法的知识和对教育方法的了解，是分析一个发生作用的社会，所不可缺少的一环。

在整个的教育过程中，家庭也是重要的一部分。弗洛伊德曾经指出，儿童的早期经验，对他的人格结构的形成，有决定性的影响。如果这一点是正确的，那么，我们又怎样才能了解，儿童既然与社会生活没有什么接触，又如何会受社会生活的影响呢？这是因为，父母采用了他的社会的教育方式，而且因为父母自己的人格也就是他们的社会或阶级的社会人格。他们把我们所谓的“心理环境”或“社会精神”，传递给儿童。因此，“我们可以把家庭视作为社会的心理媒介物”。

上面已经说过了，一个指定社会的存在形态，塑造社会人格。现在我想提醒读者，注意在第一章里所谈到的，关于动态适应的问题，固然一个社会中的经济与社会结构所产生的种种需要，可以塑造一个人，但是他并不是可以无限制地适应的。一方面，有若干心理上的需要，是必须予以满足的，而且在另一方面，人生来就有若干心理上的特性，必须予以满足，如果这些特性受到挫折，将会产生某些反应。这些特性是什么呢？最重要的可能是想要生长、发展和实现许多机会的那种“倾向”。这许多机会都是人在历史过程中所发展出来的——例如创造性与批评性思考的能力和区别情绪与肉欲经验的能力等，这些潜在能力都具有其自己的动态能力。在演化的过程中，一旦它们已发展出来了，它们就有一种倾向，使它们能被表达出来。这个倾向是可以被压抑下去的，但是压抑的结果是产生新的反应，尤其是会产生破坏性和共栖性的冲动，而且，这种想要成长的倾向，会产生许多特殊的倾向，例如渴望自由与厌恶压迫等，因为自由是允许生长的基本条件。渴望自由的欲望可能会受到压制，个人可能会不能觉察到这种欲望；但是，这种欲望仍然是存在的，只不过变成一种潜在力量而已。

我们也可以认定，寻求正义和真理的努力，也是人性中固有的倾向，虽然这种倾向也可能受到压制。我们从个人及社会两方面来分析人类的整个历史，就可以证明人性中有此种倾向。我们发现，对没有权力的人而言，在他争取自由和生长的战役中，正义与真理是最重要的武器。每一个人在童年时，都曾经历过一段没有权力的时期。在这种无权力的状态中，诸如正义感和真理感的这些特性，就开始发展，并且成为潜在的力量。于是，我们发现：虽然，生命的基本条件决定人格的发展，但是人性却具有其自己的动态力量，这种动态力量在社会过程的演化中，是一项活泼而有效的因素。即或我们不能用心理名词，明白地说明这种人性动态力量的正确性质，但是我们认清它的存在。在人类固有的属性中，我们可以找到人类不可让与的自由权利及幸福权利：人类努力想要生存，想要扩展，想要表达许多潜在能力。

写到这里，我想要再度指出，本书所采取的心理研究态度，和弗洛伊德所采取的心理研究态度，两者之间的不同。第一个不同之处是，我们认为人性在本质上是受历史的熏陶的，虽然我们并不否认生理因素的重要性；其次，弗洛伊德的基本原则是把人当作一个实体，一个密封的系统，大自然赋予人若干心理的驱策力。他并且认为人格发展，是对这些驱策力的满足和挫折的反应行为。但是，我们则认为，对人格的基本态度，是对人与世界、他人、自然、自己的关系的了解。我们相信，人主要是一个社会动物，并不是像弗洛伊德所主张的，是以已为中心，而为了满足他本能的需要时，才需要别人。我们并且进一步相信，个人的心理学，根本就是社会心理学。心理学所研究的主要问题，就是个人与世界的关系，而不是对本能欲望的满足或失望。人类本能欲望之得到满足或没得到满足，只是人与世界关系的整个问题中的一部分而已，并不是人格的问题。因此，我们认为，个人与世界的关系是中心问题，以此中心而发生的需要和欲望——如爱、恨

等——是基本的心理现象。可是弗洛伊德则认为，这些需要与欲望，不过是本能需要之获得满足或未得满足，而产生的次要结果。

第三个不同之点是，弗洛伊德根据他的本能说，并且根据一项信心，认为人性是邪恶的，于是，他就把一切“完美的”动机，解释成为“卑鄙的”事情的结果。例如他对正义感的解释是，一个孩童对他人产生忌妒的结果。但是，我们却认为，诸如真理、正义、自由这些美好的事情是努力。任何分析，如果不把这些努力当作动态的因素，则将是谬误的推论，这些美好的事情没有形而上的性质，而且以人类生活的环境为根本。我们也必须拿这种态度来分析这些美好的事情，才是正确的。心理学是一种经验科学，心理学的工作就是研究这些美好事情所引起的动机，以及与这些美好事情有关的道德问题，同时，心理学的工作就是使我们对这些事情的思考，不再含有非经验的和形而上的因素。

最后应该一提的不同之处是，不足和有余所产生的心理现象。人类最初的状态是不足的状态，有些迫切的需要，是必须先予以满足的。唯有当这些基本的需要获得满足，并且还剩下时间和精力时，文化才能发展。自由（或自动自发的）的行为永远是有余的现象。弗洛伊德的心理学是一种关于不足的心理学。他给快乐所下的定义是，由于令人痛苦的紧张被消除了，而产生的满足，在他的系统中，有余的现象——如爱与温柔——实际上是毫无地位的。他不仅疏忽了这个现象，而且对这个现象了解有限。例如，弗洛伊德对性的观察，只看到了心理强制的这个因素，对性满足的观察，也只看到了令人痛苦的紧张的消除。在他的心理学中根本没有注意到，性冲动也是一种有余的现象，性快乐也是一种自动自发的欢愉——其本质并非消极地解除紧张。对于了解文化中的人性基础，一般人所采用的解说原则有以下三种。

一、“心理的研究方法”，这也是弗洛伊德的思考特点。这种

方法认为，文化的现象是产生于心理的因素，而心理的因素则是由本能冲动所产生的，并且，唯有当这些本能冲动受到某种程度的压制时，这些本能冲动才受到社会的影响。根据这种解说，弗洛伊德派学者认为，资本主义是肛门情欲的结果，而早期基督教的发展是对父亲幻象的双重矛盾的结果。[①]

二、"经济学"的研究方法。根据这种看法，主观的经济利益是文化现象的起因。

三、"理想型"的研究方法，其代表者是韦伯所作的分析。他认为新的宗教理想对一种新的经济行为的发展，和一种新的文化精神，是有影响的。虽然他也强调，这种行为并非完全是受教义的决定。

和这些解释正好完全相反的是，我们认为意识形态和文化是产生于社会人格；而且，一个指定社会的存在形式又决定社会人格；在另一方面，主要的人格特征又成为有创造性的力量，这种创造性的力量又决定社会的演变过程。拿新教和资本主义的问题来说，我曾试图指出，中古社会的瓦解，威胁了中产阶级，这种威胁又导致一种无权力的孤独和怀疑感；而此种心理上的改变是路德和加尔文教义所以能吸引人的原因；同时，这些教义加强了和稳定了人格的改变；而且，这些人格特性又在资本主义的发展过程中，成为有创造的力量，于是导致经济与政治的改变。

至于法西斯主义，也可以用同样的解释原则来说明之。中下阶层对某些经济改变（例如垄断事业之日益强大和战后的通货膨胀），产生了反应，而某些人格特征也随而增强——这些人格特性包括有：虐待狂和被虐待狂；纳粹的意识形态一方面可以引起这些特征的喜欢，一方面也加强了这些特征；于是，新的人格特征变成有效的力量，帮助德国帝国主义的扩张。从以上的两个实

① 参考 E. Fromm 著 "Fhe Dogma ofChrist"

例中，我们可以看出，当某一阶级受到新的经济倾向的威胁时，它便在心理上和意识形态上，对此一威胁产生反应；同时，由此种反应而产生的心理改变，又促进了经济力量的发展，即使这些力量与该阶级的利益是相冲突的。我们发现，经济的、心理的和意识形态的力量是像下面这样地发生作用的：人对改变中的外在环境起了反应，改变了他本身；同时，这些心理的因素又帮助决定经济与社会演变的过程。经济力量是有效的，但是我们必须了解，经济力量不是心理动机，而是客观的条件。观念是有效的，但是，我们要知道，观念是根源于一个社会团体的整个人格结构中。尽管经济的、心理的和观念的力量是互相依赖的，他们仍然拥有某种程度的独立。例如经济的发展要依赖客观的因素（如：自然生产力、技术、地理因素等），但是经济的发展仍然是按照它自己的律则来进行的。心理的力量固然是受外在生活环境的影响，但是，它也拥有其自己的动态力量。

社会人格是产生于人性对社会组织的动态适应。改变中的社会环境导致社会人格的改变；换言之，就是导致新的需要和焦虑。这些新的需要又引起新的观念，同时使人们接受这些观念。在另一方面，这些新观念又倾向于稳定和加强新的社会人格和决定人的行为。换言之，社会环境通过人格的媒介，影响意识形态的现象，人格并不是消极适应社会环境的结果，而是一种动态适应的结果。

自为的人

孙依依 译

目　　录

第一章　问　题 …………………………………… (131)
第二章　人道主义伦理学:生活艺术的应用科学… (136)
　第一节　人道主义伦理学和权威主义伦理学 ……………………………………………… (136)
　第二节　主观主义伦理学和客观主义伦理学 ……………………………………………… (141)
　第三节　人的科学 ………………………………… (146)
　第四节　人道主义伦理学的传统 ……………… (149)
　第五节　伦理学和心理分析学 ………………… (153)
第三章　人道主义伦理学的问题 ………………… (159)
　第一节　自私、自爱及自身利益 ……………… (160)
　第二节　良心,人对自我的呼唤 ……………… (175)
　第三节　快乐和幸福 …………………………… (210)
　第四节　作为性格特性的信仰 ………………… (218)
　第五节　人的道德力量 ………………………… (228)
　第六节　绝对的伦理和相对的伦理,普遍的伦理和社会内在的伦理 ……………………… (248)

第一章 问 题

我说，知识确实是灵魂的食粮。我的朋友，当诡辩家像那些销售粮食的批发商和零售商那样，赞扬他们所兜售的东西时，我们必须留心；他们一味地赞扬他们的货物，而全然不管这些货物到底是有益的还是有害的。除了偶然购买这些东西的内行人或医生外，主顾们并不知道这些货物的真实情况。同样的，那些具有知识的人，也在城市里向需要知识的人们叫卖或传播着知识，向他们夸耀着这些知识。噢，我的朋友，对于这一点我并不感到吃惊，即他们中的大多数人对如何影响灵魂确实无知；而他们的听众对这一点也同样无知，除非听众碰巧正是个医治灵魂的医生。因此，如果你理解了什么是善、什么是恶，那么，就可以放心地相信普罗泰戈拉[①]或任何知识；但是，如果你对什么是善、什么是恶并无所知的话，噢，我的朋友，那么，你就该停下来，不要把那最可贵的兴趣冒险地投放在靠碰运气取胜的游戏里。因为，获得知识比买肉、饮酒要冒更大的风险。

——柏拉图《普罗泰戈拉》

在过去的几个世纪里，人们一直以自豪的态度和乐观主义的

① 普罗泰戈拉：古希腊哲学家、早期智者学派代表人之一。其名言是“人是万物的尺度”。——译注

精神看待西方文化，自豪的是，人类凭借理性，认识和征服了自然；乐观的是，人类最美好的愿望——最大多数人的最大幸福——得到了实现。

人们的这种自豪是有道理的。依靠理性的力量，人建造了一个物质世界，这个真实的物质世界甚至超过了梦幻、神话故事和乌托邦的世界。人运用了物质的力量，这种物质力量使人类能够获得维护尊严和生产性生存所必要的物质条件。尽管人的许多目的还没有达到，但无可怀疑，人类正处在实现这些目标的进程中；生产的问题[①]——生产在以往是个问题——原则上已得到了解决。现在，人能够理解人类一体性的思想，能够领悟人之所以征服了自然，是因为人类不再处于历史早期的梦幻状态中，而是身居现实的可能性中。人对自己和人类的未来感到自豪并充满信心难道不正当吗？

然而，现代人却感到心神不安，并越来越困惑不解。他努力地工作、不停地奋斗，但他朦胧地意识到，他所做的事情全是无用的。当他的处世能力增强时，他在个人生活和社会中却是软弱无力的。人创造了种种新的、更好的方法以征服自然，但他却陷入在这些方法的网罗中，并最终失去了赋予这些方法以意义的人自己。人征服了自然，却成了自己所创造的机器的奴隶。他具有关于物质的全部知识，但对于人的存在之最重要、最基本的问题——人是什么、人应该怎样生活、怎样才能创造性地释放和运用人所具有的巨大能量——却茫无所知。

现代人的危机导致了曾促进过政治和经济进步的启蒙运动所怀有的希望和观念的崩溃。进步的观念本身被称为孩提式的幻想，而“现实主义”——一个用来表明人之缺乏信仰的新名词——却反而大行其道。在过去几个世纪里，人之尊严和人之力量

---

① 重点号为原书所有，以下同。——译注

的观念曾赋予人类以取得巨大成就的能力和勇气，如今，它却面临着这样一种挑战：我们不得不回过头来承认，人最终是软弱无力、微不足道的。这种思想预示着我们的文化之真正根基的毁灭。

启蒙运动的思想教导人们，人应该相信自己的理性，以引导自己建立正确的伦理规范，人应该信赖自己，他既不需要教会的启示，也不需要权威的启迪，以辨别善和恶。启蒙运动的格言“勇于认识”，意味着“相信你的知识”，这个思想成为现代人取得成就和业绩的激励力量。而对人的自主精神和人的理性与日剧增的怀疑，产生了道德上的混乱。人既失去了权威的领导，又失去了理性的指引，结果是接受了相对主义的立场。这种相对主义提出，价值判断和伦理规范完全是体验的问题或注意选择的问题，在这个领域里，不存在客观的、正确的陈述。然而，由于没有价值和规范，人就不能生存，因此，这种相对主义易使人追求非理性的价值体系。人回到了希腊文明、基督教时代、文艺复兴和 18 世纪启蒙运动早已超越了的旧位置上。今天，国家的需要、对具有魅力气质的领导者、对强大的机器和物质成功的狂热追求，成了人的伦理规范和价值判断的源泉。

我们就到此为止了吗？我们愿意在宗教和相对主义之间进行选择吗？我们可以在伦理方面放弃理性吗？我们能相信在自由与奴役、爱与恨、真理与谬误、诚实与投机、生与死之间的选择上，绝大多数都是主观偏爱的结果吗？

确实，存在着另外一种选择。正确的伦理规范是由理性、并且只能由理性所构成。人能够依靠理性，正确地辨别和评价价值判断，就像人能够用理性评判所有其它事物一样。人道主义伦理思想的伟大传统，已为以人的自主和理性为其根据的价值体系打下了基础。这些体系是建立在这样一个前提之上的，即对人来说，为了识别何为善、何为恶，就必须懂得人性。因此，它们归

根到底也是心理学所探究的问题。

如果人道主义伦理学是以关于人性的知识为基础的，那么，现代心理学、尤其是心理分析学应该是人道主义伦理学发展的最强大推动力之一。但是，心理分析学尽管使我们对人的了解有了极大的提高，却不能使我们在了解人应该怎样生活、应当如何行事方面有所长进。它的主要作用是“暴露”和用事实说明，价值判断和伦理规范是非理性的——而且常常是无意识的——欲望和恐惧的合理化表达，因此，它们没有自居客观正确性的权利。这种暴露本身虽然具有非常的价值，但当它局限于批评而不能进一步发展时，它就逐渐失却了效果。

为把心理学建成一门自然科学，心理分析学把心理学与哲学和伦理学问题相区分，这是一个错误。它忽视了这样一个事实，即我们如果不从整体上观察人（包括他寻求生存意义的答案之需要，以及发现他应该按此生活的伦理规范之需要），就不能理解人格。弗洛伊德的“心理的人”和古典经济学的“经济的人”一样，是不切实际的建构。不理解价值的本质和道德的冲突，就不可能理解人和人在情感及精神上的紊乱。心理学的进步并不在于把称之为“自然”的领域和称之为“精神”的领域相区分，并把注意力集中在后者，而是在于恢复人道主义伦理学的伟大传统，这种传统是从人的物质—精神之整体上把握人的，它相信人的目的就是造就人自己（to be himself），而且，达到这一目的的条件就是：人一定是为自己（for himself）的人。

我撰写本书的目的在于重申人道主义伦理学的正确性，以说明我们对人性的认识并不会导致伦理相对主义，相反，它会使我们相信，伦理行为规范的源泉应当在人的本性中得以发现；道德规范是以人的内在品质为基础的。违反人的本性，就会使人的精神和情感分裂。我试图说明，成熟的性格结构（characterstructure）和完整的人格（personality）——生产性性格——乃是

"善"的源泉和基础，并在最后的分析中说明，"恶"与人的自我和自残无关。人道主义伦理学的最高价值不是舍己，不是自私，而是自爱；不是否定个体，而是肯定真正的人自身。如果人要对人的价值持有信心的话，他必须了解他自己，他必须了解他的本性是否有向善和生产性的能力。

第二章　人道主义伦理学：生活艺术的应用科学

苏西亚曾祈祷上帝："上帝啊，我非常敬爱您，但我并不十分惧怕您。上帝啊，我非常敬爱您，但我并不十分惧怕您。我敬畏您，就像您的一个天使，把您的圣名深藏于心中。"

上帝听见了他的祈祷，就像对待天使一样，把自己的圣名深藏于苏西亚的心中。但这时，苏西亚像只小狗似的爬在床底下，于是，他担心自己会变成动物，就嚎哭道："上帝啊，再让我像苏西亚一样的敬爱您吧！"

这次，上帝也听见了他的嚎哭。①

第一节　人道主义伦理学和权威主义伦理学

如果我们不像伦理相对主义那样，放弃探求客观的、正确的行为规范，那么，我们能找到什么样的行为规范之标准呢？我们所能找到的标准要由我们所研究的规范属于哪一类伦理体系来决定。从本质上说，权威主义伦理学（authoritarian ethics）的标准与人道主义伦理学（humanistic ethics）的标准是根本不同的。

---

① 格拉泽（N. N. Glatzer）：《时间与永恒》，纽约，1946年版。

权威主义伦理学是由权威说明什么对人是善的，并由权威规定行为的法则和规范；而人道主义伦理学是由人自己制定规范，并受制于这些规范，人自身既是这些规范的真正来源或管理者，又是这些规范的执行者。

由于使用了“权威主义”这一名词，因此，有必要澄清一下权威这个概念。在这个概念的认识上，存在着很大的混乱。因为人们广泛地认为，我们面临着两者必居其一的局面：要么接受独裁的、非理性的权威，要么完全不要权威。然而，这种抉择是一种谬误。真正的问题是，我们必须具有什么样的权威。当我们说权威的时候，是指理性的权威还是非理性的权威？理性的权威产生于健全的能力之中。权威受到尊重的人，在完成授权于他的那些人所赋予的使命时，有能力行使职责。他既不需要威胁那些人，也不需要以自己的魅力来博取他们的赞赏。只要他在一定程度上能有助于他人，而不是剥削他人，他的权威就是建立在理性的基础上，并且就不需要非理性的畏惧了。理性的权威不仅允许、而且要求那些服从于这一权威的人经常地督促监视和批评。理性的权威总是暂时的，它是否被认可，要视它的行使情况而定。另一方面，非理性的权威往往产生于对人的统治。这种权威既可以是物质的，也可以是精神的。对焦虑和软弱无力的被统治者来说，它可以是现实的，也可以是相对的。一方是权威，另一方是惧怕，非理性的权威常常建立在这两者的相互倚持上。这种权威不仅不需要批评，而且严禁批评。理性的权威是建立在权威的拥有者与受权威制约者双方平等之基础上的，两者仅仅是在某个具体领域里有知识和技术程度上的不同而已。非理性的权威的真正本质是不平等，它含有价值上的不同。在使用“权威主义伦理学”这一术语时，所涉及的是非理性的权威，它是作为所通行的极权主义和反民主主义制度的同义语使用的。读者不久就会看到，人道主义伦理学与理性的权威是相融的。

区分权威主义伦理学与人道主义伦理学有两点标准，一个是形式上的，另一个是内容上的。就形式而言，权威主义伦理学否定人有认识善恶的能力；价值规范的制定者总是一个凌驾于人之上的权威。这种体系并不以理性和知识为基础，而是以对权威的畏惧、被权威所统治的软弱及依赖感为基础的；被统治者把一切权力交给统治者，使后者拥有了神秘的力量；这种权威是不能也不必怀疑的。就内容而言，权威主义伦理学对何为善、恶之问题的回答，主要是根据权威的利益来定，而不是根据人的利益来定的；这是一种剥削，尽管被统治者可以从中获得一定的精神或物质上的利益。

权威主义伦理学形式和内容的这两个方面，在儿童伦理判断的产生和成年人缺乏考虑的价值判断的形成中是显而易见的。我们辨别善恶的能力是在幼年时期打下基础的；最初是关于生理上的功能，然后是关于较复杂的行为问题。孩子在学会用理性辨别善恶之前，就具有区分好坏的感觉。他的价值判断是作为他生活中重要人物的友好和不友好反应的结果而形成的。孩子完全依赖于成年人的照顾和爱护，因此，母亲脸上出现的赞赏或不赞许的表情足以“教育”孩子区别好坏，这是不足为奇的。在学校里、在社会上，同样的因素也在起作用。“好”就是一个人所做的事受到赞誉；“坏”则是一个人所做的事社会当局或绝大多数同胞都不赞许或要惩罚之。对伦理判断来说，害怕不赞赏和需要赞誉似乎确实是最有力的、且几乎是唯一的动机。这种强烈的情绪压制着孩子，以至孩子甚至成年人不敢发问：在一个判断中，“好”是对他而言还是对权力者而言。如果我们的价值判断所涉及的是事物，那么，在这方面的选择是很明显的。如果我说，这辆车比那辆车更好，那么显而易见，这是因为称之为“更好”的这辆车比那辆车更好用；好或坏是指那样东西对我是有用的。如果一条狗的主人认为这条狗是“好的”，那么，他所指的是这条狗的某

些特性对他是有用的。因为它实现了主人的某些需要，例如，一只警犬、一只猎犬、或一只玩具狗。如果一件东西对使用者有好处，这件东西就叫做好东西。对于人，也可以使用同样的价值标准。如果一个雇员对雇主有好处，这个雇主就认为他是好雇员。如果一个学生听话、不惹麻烦，并为老师增光，老师就称他为好学生。同样，一个孩子温顺听话，他就可以被称为好孩子。“好”孩子可能感到恐惧和不安全，只是想顺从父母的意志而使他们高兴；而“坏”孩子可能有自己的意志和真正的兴趣，但却并不讨好父母。

显然，权威主义伦理学在形式和内容上是互不可分的。如果权威不想剥削被统治者的话，他就无需要依靠畏惧和压抑情感来统治了；他应该鼓励理性的判断和批评——这样，就冒暴露本身无能的危险了。但是，由于权威的利益是生死攸关的，因而他规定：服从是最大的善；不服从是最大的恶。在权威主义伦理学中，不可宽恕的罪行是反抗，因为反抗是对权威建立规范之权的怀疑，是对权威根据被统治者的最大利益建立规范之原则的怀疑。即使一个人犯了罪，只要他接受惩罚并感到有罪，就会使他变善，因为这样，他就是承认了权威的优越性。

在《旧约圣经》的创世纪中，有一个权威主义伦理学的实例。亚当和夏娃的罪行并不是根据他们的行为本身加以解释的；偷吃识别善恶知识之果本身并不是罪恶。事实上，犹太教和基督教都同意，区别善恶的能力是一项基本德性。亚当和夏娃的罪行是不服从上帝，这是对上帝之权威的挑战，因为上帝害怕人变为“我们之一而懂得善恶”，就会“伸手摘下生命之树而获得永生”。

人道主义伦理学虽然和权威主义伦理学相反，但它也可以以形式和内容的标准区分之。形式上，它以这条原则为基础，即只有人自己（而不是凌驾于人之上的权威）才能规定善恶的标准。内容上，它则基于这条原则，即对人有好处的谓之“善”，对人

有害处的谓之“恶”；伦理价值的唯一标准是人的幸福。

人道主义伦理学和权威主义伦理学的区别可以从两者对“德性”(virtue)一词的不同含义而得到说明。亚里士多德使用“德性”一词，意指“美德”——就是人借以实现他潜在特征的能动性之美德。帕拉塞耳萨斯①的“德性”一词，是每个事物个性特征的同义语——德性就是事物的独特性。每一块石头或每一朵花，都有它的德性，都有它具体的特性组合。同样，人的德性也是特征的组合，这些特性就是人种的特征。如果他发挥出“德性”(独特性)，他就是“善良的”。相反“德性”在现代的意义上，是权威主义伦理学的一个概念。“有道德”就意味着否定自我和服从，意味着压抑个性而不是最大限度地实现个性。

人道主义伦理学是以人类为中心的；当然，这并不是说人是宇宙的中心，而是说人的价值判断，就像人的其它所有判断、甚至知觉一样，植根于人之存在的独特性，而且它只有同人的存在相关才有意义。人就是“万物的尺度”。人道主义的立场是，没有任何事物比人的存在更高，没有任何事情比人的存在更具尊严。反对这种立场的观点认为，就伦理行为的真正本质来说，人的存在是与某些凌驾于人之上的东西相关联的。因此，一种只注重人和人的利益的体系，就不是真正道德的，它的目标仅仅是指向孤独、利己主义的个人。

人们常提出这种论点，以否定人有能力(和权力)主张和判定人的生活之正当规范。这种论点是建立在谬误的基础上的，因为，对人有好处的就是善这一原则，并不意味着人的本性就是利己主义或孤独对人有益；也不意味着人能够在与外界毫不相干的情况下实现人的目的。事实上，正如许多人道主义伦理学的倡导

① 帕拉塞耳萨斯(Paracelsus，1493—1541)：生于瑞士的德国医生，主张神秘主义。——译注

者所提出的那样，人性的特征之一就是人，人只有和他的同胞休戚相关、团结一致，才能求得满足和幸福。然而，爱汝邻人并不是一种超越于人之上的现象，而是某些内在于人之中并且从人心中迸发出来的东西。爱既不是一种飘落在人身上的较大力量，也不是一种强加在人身上的责任；它是人自己的力量，凭借着这种力量，人使自己和世界联系在一起，并使世界真正成为他的世界。

第二节 主观主义伦理学和客观主义伦理学

如果我们接受人道主义伦理学的原则，那么，我们如何回答那些对人有能力实现客观正当之规范原则的否定呢？

确实，人道主义伦理学中有一个派别接受这种主张，并同意价值判断没有客观的正当性，除了个人的武断、偏爱或憎恶外，价值判断什么也不是。在这种观点看来，“自由胜于奴役”除了是感觉的不同外，当然什么也没有说明，它并不具有客观的正当性。在这种意义上，价值被定义为“任何所期望的善”，而且，欲望是价值的检验标准，而非价值是欲望的试金石。这种极端主观主义的真正本质与那种主张伦理规范应当普遍化、且适合于全体人的观念是不相融合的。如果人道主义伦理学只是这样一种主观主义，那么，我们的确面临着这样一种选择：或是接受伦理权威主义，或是放弃普遍正确之规范的一切主张。

伦理快乐主义最先对客观性原则作出让步，它认为：快乐对人有益，痛苦对人有害；它提供了一种据以评价欲望的原则：只有满足后能引起快乐的欲望才是有价值的；否则则是无价值的。然而，尽管H·斯宾塞认为，快乐是生物进化过程中的一种客观功能，但快乐并不能成为价值的标准。因为有些人喜欢服从而不

喜欢自由，他们的快乐来源于憎恨而不是爱，来源于剥削而不是生产性的工作。这种客观上极为有害的快乐现象是典型的神经病性格，而且，心理分析学已对它作了广泛的研究。这个问题我们将在讨论性格结构时加以论述，这一章所涉及的是幸福。

在使价值标准更具有客观性方面，重要的一步是伊壁鸠鲁所倡导的和缓的快乐主义原则，他试图通过区分“高级”的快乐与“低级”的快乐来解决这一难题。虽然，这一努力使人们对快乐主义的内在困境有所认识，但这种解决的办法仍然是抽象武断的。不过，快乐主义有一大优点，即通过使人自身的快乐与幸福之体验成为价值的唯一标准，它关闭了所有这类企图——由权力者决定“什么对人最有益”，而不给人以机会去思考所谓对他最有益的感受——的大门。因此，那些真正炽热地关心着人之幸福的进步思想家，提倡希腊、罗马和现代欧洲及美国文化中的快乐主义就不足为怪了。

尽管快乐主义有它的优点，但它并不能为客观正当的伦理判断提供基础。如果我们选择人道主义，那么是否必须放弃客观性呢？或者，是否有可能建立行为规范和价值判断的规范，而这些规范对所有人都具有客观正当性，并且是由人自己而不是凌驾于人之上的权力者所决定的呢？我认为，这的确是可能的。现在，我们就来论证这种可能性。

首先，我们不该忽略，“客观上的正当”并不等于“绝对”。例如，一种可能性、近似性的说明、或任何假设都是正当的，但同时，如果事实或程序证明它的论证有限，并有待于将来加以修正的话，那么，在这个意义上，它又是相对的。相对和绝对的整个概念都植根于神学思想中，而在神学思想中，神的领域作为“绝对”的领域是与不完美的人的领域相分离的。除了这种神学的内容外，绝对的概念毫无其它意义，而且在伦理学中，也如同在一般的科学思想中一样，它是毫无地盘的。

但是，即使我们同意这种观点，在伦理学中，客观正当之陈述的可能性这一主要异议仍然尚待解答。这种异议是，“事实”（facts）必须与“价值”（values）有明确的区分。自康德以来，这种观点已为人们所普遍接受，即只有关于事实而不是关于价值的陈述，才是客观正确的；科学的一个尺度就是排除价值陈述。

在艺术方面，我们仍然习惯于制定客观正当的规范，这些规范是从科学原则中推论出来的，而这些科学原则自身则是根据对事实的观察或经广泛的数学演绎程序而建立的。纯科学或“理论”科学本身是发掘事实，发现原则。甚至在物理学和生物科学中，加入一个规范因素，也并不破坏它们的客观性。应用科学首先关心的是实践规范，这些规范即是应当执行的事情，这里，“应当”是由事实和原则的科学知识所决定的。艺术是需要专门知识和技能的活动。有的艺术只需要一般的常识，但其它艺术，诸如工程技术或医学则要求广泛的理论知识。例如，如果我想铺设一条铁路，我必须根据一定的物理学原理方能完成。在一切艺术中，一套客观正当的规范体系构成了以理论科学为基础的实用理论（应用科学）。当然，在任何艺术中，可能在达到完善之果的不同途径，规范并不意味着武断；违反这些规范，就会遭到不良后果的惩罚，甚至完全不能达到预期的目的。

不仅医学、工程、绘画是艺术，生活本身也是一门艺术。[①] 事实上，这是人所实践着的最主要、同时也是最困难、最复杂的艺术。它的对象不是这种或那种专门行为，而是生活的行为，是人具有参与可能的发展过程。在生活的艺术中，人既是艺术家，又是艺术品；既是雕塑家，又是大理石；既是医生，又是病人。

人道主义伦理学主张，为了理解对人而言何为善。我们必须

① 在这里，艺术一词的用法与亚里士多德的术语是不同的。亚里士多德是在“创造”和“做”之间加以区别。

懂得人性。因为“善”是对人有益的同义语，而恶是对人有害的同义语。人道主义伦理学是以理论性的“人的科学”为基础的“生活艺术”的应用科学。在生活的艺术中，就像在其它艺术中一样，人之优点的实现（美德）程度与他具有的人之科学的知识、以及对人的技能、实践方面的知识成正比。但是，人只有在所选择的某些行动以及所期待的某些目标的前提下，才能从理论中演绎出规范来。对于医学科学来说，这个前提是期望能治愈疾病并延长生命；如果不是这样，那么，所有的医学科学之法则都是离谱的。每一门应用科学都建立在一个公理上，即所期望达到的行动目的，而这个公理是行动选择的结果。然而，伦理学的基本公理和其它艺术的基本公理是有区别的。在一种假定的文化中，我们能想象，那里的人们不喜欢绘画或桥牌，但我们无法想象，那里的人会放弃生活下去的愿望。驾驭生命是生物体的内在本能，不管人愿意怎样思考这个问题，但他都不得不活下去。[①]生与死之间的选择，比现实的选择更明显；人的现实选择是在有益的生活与有害的生活之间的选择。

解答为什么我们的时代失落了作为一门艺术的生活之概念这一问题，是令人感兴趣的。现代人似乎相信，阅读和写作是需要学习的艺术，成为一名建筑师、工程师、或有技术的工人是需要学习的，但生活则是很简单的事，它并不需要特别的努力以学会怎样生活。正因为每个人都在某种方式中“生活”，所以生活是这样一个问题，在这个问题里，每个人都有资格成为一名专家。但这并不是因为人成了生活艺术的主人就使他达到了没有困难之感觉的程度。在生活过程中，普遍缺乏真正的快乐和幸福显然排斥这样一种辩解。在现代社会中，尽管所有的重点都压在幸福、个体、以及自身利益上，但它还是教导人们认识到，幸福（或

① 自杀作为一种病态现象，与这个原则并不矛盾。

者，我们用一个神学术语：个人的拯救）不是生活的目的，而是尽他的责任去工作，去获得成功。金钱、声望和权力已经成了人的刺激剂和目的。人在他的行为有益于他自身利益的幻觉下行事，虽然他实际上服务于其它一切事情而非他真实自我的利益。对他来说，每一件事都是重要的，就是他的生命和生活艺术不重要。他可以为一切，就是不为自己。

如果伦理学所构成的规范主体是在生活的艺术中实现美德的话，那么，它必然是从通常的生活本质、尤其是从人类存在的本质得出它最普遍的原则的。用最一般的话来说，所有生命的本质是维护和肯定它自身的存在。所有生物都有一种维护它与存在的本能趋势；正是从这一事实中，心理学家假定了自我保护的本能。生物体的首要“责任”就是活着。

“活着”是一个动态概念，而不是一个静态概念。存在和生物体特殊力量的展现是同一回事。所有生物体都是有一种实现其特殊潜能的本能趋势。因而，人生活的目的是根据人的本性法则展现他的力量。

然而，人并不“一般地”存在着。人在与他的同胞共享人的特性之精髓的同时，他总是一个个体、一个唯一的实体，他与其他人是不同的。他的性格、气质、天资、性情正是他区别于其他人的地方。他能够肯定他的人之潜能，只是因为他实现了他自己。活着的责任就是成为人自己的责任；就是发展人的潜能，使之成为独立的人。

简言之，对人道主义伦理学来说，善就是肯定生活，展现人的力量；美德就是人对自身的存在负责任。恶就是削弱人的力量；罪恶就是人对自己不负责任。

这些就是客观的人道主义伦理学的首要原则。这里，我们不能予以详述，在第四章中，我们将阐述人道主义伦理学的原则。然而，在这里，我们必须把一门“人的科学”当作一门应用性的

伦理科学的理论基础来处理。

第三节 人的科学[①]

一门人的科学之概念依赖于这样一个前提：它的对象即人是存在着的，因而具有一种人种所特有的人的本性（humannoture)。在这一点上，思想史呈现出它特有的冲突与矛盾。

权威主义思想家通常认为，人性是存在的；但他们认为，人性是固定不变的。他们用这种假定来证明他们的伦理体系和社会制度是必要的、不可改变的，并是以这种固定不变的人性为基础的。然而，他们所认为的人性是他们的规范——和利益——的反映，而不是客观的探究结果。由此，我们可以理解，进步人士必然欢迎人类学和心理学所发现的事实。相比较而言，人类学和心理学似乎主张人性的无限可塑性。因为，可塑性意味着规范和制度——所设定的人性之因，而非人性之果——也是可塑的。他们反对一定的历史文化形态是固定不变之人性的表现这一错误的假定。但是，人性无限可塑理论的信奉者所坚持的立场也同样是靠不住的。首先，人性无限可塑的概念易导致与人性固定不变之概念一样令人不满意的结论。如果人具有无限可塑性，那么，不利于人类幸福的规范和制度确实会有机会把人永远塑造成适合于这些规范和制度的模型，而人不可能利用人性所固有的力量去改变这些模型。人将只是社会秩序的傀儡，而不是凭借他的内在特性，对不良的社会、文化形态之强大压力，具有强烈的反抗精神

① 我所涉及的“人的科学”之概念，比通常的人类学的概念要宽泛得多。林顿也是在同样宽泛的意义上使用人的科学之概念的。见林顿（Palph Linton)：《人的科学在世界的危机》，纽约，1945 年版。

的行动者，历史证明了这一点。事实上，如果人只是文化形态的复制品的话，那么，没有任何社会秩序能从人之幸福的角度给予批评和判断，因为那里没有“人”的概念。

与可塑性理论所形成的政治、道德影响同样重要的是它在理论上的含意。如果我们假定，不存在人性（除非根据心理学的基本需要所下的定义），那么，心理学的唯一可能将是一种极端的行为主义，它所叙述的是一种无限量的行为形式或一种可衡量的人类行为形式。心理学和人类学所能叙述的只是，社会制度和文化形态以不同的方式影响人，因为人的特定表现只是社会形态在他身上所烙下的印迹；人的科学只能是这样一门科学——比较社会学。然而，如果心理学和人类学要对人类行为之法则形成正确的主张的话，那么，它们必须从这样一个前提着手：某种东西，比如说 X，依其特性，以明确的方式对环境的影响产生反应。人性不是固定的，这样，文化就不能作为人的固定本能之结果而给予阐述；文化也不是人性能消极地、全面地适应的固定因素。诚然，人自身甚至能适应不令人满意的环境，但在这种适应的过程中，人形成了一定的精神和情感反应，这种反应是人本性特质的结果。

人可以使自己适应奴役，但他是靠降低他的智力素质和道德素质来适应的；人自身能适应充满不信任和敌意的文化，但他对这种适应的反应是变得软弱和缺乏独创性；人自身能适应需要压抑性要求的文化环境，但在实现这种反应中，正如弗洛伊德所指出的那样，人发生了神经症。人自身几乎能适应任何文化形态，但同样，这些文化形态与他的本性相冲突，他产生了精神和情感上的紊乱，这些紊乱最终迫使他改变这些环境，因为他不能改变自己的本性。

人不是一张能任凭文化涂写的白纸；他是一个富有活力和特殊结构的实体。当他自身在适应时，他是以特殊的、确定的方式反应外在环境的。如果人像动物一样，通过改变自己的本性，自

动地适应外在环境，并适合生活在他所唯一能适合的特殊环境中，那么，他就会进入专门化的死胡同，这种专门化乃是每一种动物的命运，于是，人就阻碍了历史的发展。另一方面，如果人自身能在毫无冲突的情况下，适应违背他本性的所有环境，那么，人类也就无历史可言。人类的进化植根于人的适应性，植根于他本性中无可毁灭的某些特性，这些特性强迫他永无止境地寻求更适合于他内在需要的环境。

人的科学的主题是人性。但它并不以对人性是什么进行完全充分的描述为起点；对这个主题有一个令人满意的定义，是它的目的，而不是它的前提。它的方法是，观察人对各种个人、社会的环境之反应，并从对这些反应的观察中推论出人性。历史和人类学研究人对不同于我们的文化和社会环境的反应；社会心理学研究人对自己文化范围内的各种社会环境的反应。儿童心理学研究成长中的孩子对各种环境的反应；心理分析学则力图通过研究人在病态环境下的扭曲，而得出关于人性的结论。以这样的方式无法观察人性，人性只有在特殊环境下的特定表现中才能加以观察。这是一个从对人的行为进行经验研究而推论出来的理论解释。人的科学在构造“人性之模式”方面，与其它那些基于或受制于从考察资料和不能直接观察的情况中推断出实体概念的科学并没有什么区别。

尽管人类学和心理学提供了丰富的资料，但我们对人性却只有一个尝试性的描述。因为如果我们在更广泛的意义上理解了夏洛克[①]关于犹太人和基督徒的说法代表了全部的人格，那么，要对什么构成人性这一问题进行经验的、客观的描述，我们还是要向夏洛克学习。

① 莎士比亚所创作的剧本《威尼斯商人》中的人物。——译注

"我是一个犹太人！难道犹太人没有眼睛吗？难道犹太人没有五官四肢、没有知觉、没有感情、没有血气吗？他不是吃着同样的食物，同样的武器可以伤害他，同样的医药可以疗治他，冬天同样会冷，夏天同样会热，就像一个基督徒一样吗？你们要是用刀剑刺我们，我们不是也会出血的吗？你们要是搔我们的痒，我们不是也会笑起来的吗？你们要是用毒药谋害我们，我们不是也会死的吗？那么要是你们欺侮了我们，我们难道不会复仇吗？要是在别的地方我们都跟你们一样，那么在这一点上也是彼此相同的。"①

第四节 人道主义伦理学的传统

在人道主义伦理学传统中，所盛行的观点是，对人的认识是建立规范和价值的基础。因此，亚里士多德、斯宾诺莎和杜威有关伦理学的论著，也同样是他们关于心理学的论著。在本章中，我们将概要地叙述这些思想大师们的观点。我并不想重复人道主义伦理学的历史，只是想通过叙述人道主义伦理学中最有代表性的思想，来说明这种伦理学的原则。

对于亚里士多德来说，伦理学是建筑在人的科学之上的。心理学研究人的本性，因而，伦理学是应用心理学。学习伦理学的人，应向学习政治的人那样。"必须懂得一些关于灵魂的事实，就像一个人要医治好眼睛或身体的毛病，必须了解眼睛或身体一样。……但是，即使在医生中间，受过最良好教育的人在获得有

① 引自《莎士比亚全集》人民文学出版社，第二卷，第49页。——译注

关身体的知识方面所作的努力也更多[①] 从人性中，亚里士多德推演出这样一个规范："德性（美德）"就是"能动性"，能动性即意指人运用其所特有的功能和能力。作为人之目的的幸福，是人的"能动性"和"运用能力"的结果；它不是静态的占有或思想的状况。为了说明能动性这一概念，亚里士多德把奥林匹克运动会作为一个类比。他说："就像奥林匹克运动会那样，那些荣誉的获得者并不是最健美最强壮的人，最健美最强壮的是那些竞争者（胜利者是其中的一部分），所以，行动者就可获胜，而且是正当的胜利，这是生命中崇高和美好的事情。"[②] 自由、理性、能动（如沉思）的人是善者，因而也是幸福者。于是，我们具有了客观的价值命题，这种价值以人为中心，或是人道主义的，同时，这个命题也是从对人之本性和人之功能的理解中推演而来的。

和亚里士多德一样，斯宾诺莎探究了人的特有功能。斯宾诺莎的探究是从思考万物本质上所具有的特有功能和目的开始的，并解答道："每一个自在的事物莫不努力保持其存在。"[③] 人、人的功能及目的与任何其它事物并无不同：保护自身及维护生存。斯宾诺莎得出了德性的概念，这个概念只是把一般规范应用于人的存在而已。"绝对遵循德性而行，在我们看来，不是别的，即是在寻求自己的利益的基础上，以理性为指导，而行动、生活、保持自我的存在（此三者意义相同）。"[④]

对斯宾诺莎来说，保持自我的存在，就是成为他所能够成为的人。这是万物的真谛。斯宾诺莎说："如果一匹马变为一个人，那么就像一匹马变成一只昆虫一样的被毁灭了。"根据斯宾诺莎

① 《尼可马可伦理学》，罗斯（W.D.Ross）翻译，牛津大学出版社，1925年版。
② 同上。
③ 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆，1958年版，第97页。
④ 同上，第173页。

的观点，我们可以补充说，如果一个人变成一个天使，那么就像一个人变成一匹马一样的被毁灭了。德性是每一生物特殊可能性的展现；就人而言，是表现出最富有人性的状态。因此，斯宾诺莎认为，"所谓善是指我们所确知的任何事物足以成为帮助我们愈益接近我们所建立的人性模型的工具而言。反之，所谓恶是指我们所确知的足以阻碍我们达到这个模型的一切事物而言。"①这样，德性是与实现人的本性相一致的；因而，人的科学是理论科学，是伦理学的基础。

理性指导着人去从事他所应该从事的事，以使人成为真正的自我，并由此而对人进行什么是善的教导；实现德性的途径是人积极运用自己的力量。这样，力量就是德性；软弱无力就是罪恶。幸福本身不是结果，而是伴随着力量增长的体验，软弱无能则伴随着意志消沉；力量和软弱无能都涉及到人所特有的全部能力。价值判断只能应用于人和人的利益。然而，这样的价值判断并不仅仅是个人爱憎的陈述，因为人的特性是人类所固有的，因而是所有人的共同特征。斯宾诺莎伦理学的客观性是建立在人性模型的客观性基础上的，虽然他承认无数有差异的个体，但这种客观性却是所有人的共同本质。斯宾诺莎极其反对权威主义伦理学。对他来说，人是自己的目的，而不是凌驾于人之上的权威的手段。价值只能由人的真正利益来确定，这些利益就是：人是自由的，是能够生产性的运用他的力量的。②

① 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆，1958年版，第157页。

② 马克思表述了与斯宾诺莎同样的观点，他说："假如我们想知道什么东西对狗有用，我们就必须探究狗的本性。这种本性本身是不能从'效用原则'中虚构出来的。如果我们想把这一原则运用到人身上来，想根据效用原则来评价人的一切行为、运动和关系等等，就首先要研究人的一般本性，然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性。但是边沁不管这些。他幼稚而乏味地把现代的市侩，特别是英国的市侩说成是标准的人。"《资本论》，中译本，第一卷，第669页。

斯宾塞在伦理学上，尽管有哲学的重要区别，但他却认为，善与恶是人的特殊性格的必然结果，行为科学是以人的知识为基础的。斯宾塞在给J. S. 穆勒的一封信中说："我所主张的观点是，道德——所谓正当行为的科学，为着它的目标，必须确定某些行为模式如何和为何是有害的，而其它的某些模式是有益的。这些善与恶的结果不是偶然的，而是万物特征的必然结果"。[1]

科学伦理学最主要的现代倡导者是约翰·杜威。杜威既反对伦理权威主义，也反对伦理相对主义。对前者，他认为，凡诉诸于天启、神命统治、国家控制、惯例、传统等等的共同特征是，"到处是权力的声音，以至阻止了探究的需要。"[2] 对后者，他认为，某些事物是供享乐的这一事实本身，并不是说，"这些事物享有价值判断。"[3] 这个享有是一个基本的论据，但它必须得到"作为证据之事实的证明"。[4] 和斯宾诺莎一样，杜威认为，客观正当的价值命题只有依靠理性的力量方可实现；对杜威来说，人生活的目的就是根据人的本性和性格而成长和发展。但他对任何固定目标的反对，导致他放弃了斯宾诺莎所提出的重要观点："人性模型"是一个科学的概念。杜威的观点主要强调手段和目的（或结果）之间的关系，并把它当作规范之正当性的经验基础。根据杜威的观点，"只有当存在某些问题、需要克服某些困难、改善某些不足或贫困、依靠改变现状而解决某些冲突倾向时，评价才会产生。而这一事实反过来说明，只要有评价，就会出现一种智力因素——探究因素，因为目的是照此形成、并具体化的。如果把它付诸实践，那么，它就会提供现实的需要（或不

---

① 见斯宾塞（Spencer）：《伦理学原则》，纽约，1902版。

② 杜威（John Dewey）和詹姆士（James）：《伦理学》，纽约，1932年版。

③ 杜威：《人的问题》，纽约，1946年版。

④ 同上。

足），并解决现实的冲突。"①

对杜威来说，目的"只是一连串长期的行动；手段则是一连串近期的行动。在全面评价所提出的行动方式的过程时，手段和目的的区别，即时间顺序上的区别就出现了。从时间上讲，'目的'是所考虑的最后的行动，手段则是首先采取的行动。……手段和目的是同一实体的两个名称。这两个名词并不意味着事实上的差异，而只是判断上的区别。"②

勿用置疑，杜威强调手段和目的的相互联系，是理性伦理学理论发展中的一个重要观点，它尤其提醒我们，要反对那种把手段和目的相分离，使其变得毫无用处的理论。但是，"在心里还未想好行动的过程之前，我们并不知道我们真正要干什么，"③这一点未必正确。即使我们还不知道达到目的的手段是什么，但我们却能够通过对人的整个现象加以经验分析而确定目的。不妨说，许多目的虽然还缺乏手段和实践，但对它却能够进行正当性的分析。人的科学能赋予我们一幅"人性模型"的图像，从这幅图像上，我们能演绎出目的，然后找到实现目的的手段。④

第五节　伦理学和心理分析学

我想，从前面的讨论中显然可见，作为一种应用科学的人道主义客观伦理学的发展，有赖于作为一种理论科学的心理学的发展。伦理学从亚里士多德到斯宾诺莎的进步，多半是由于后者的

① 杜威：《评价理论》芝加哥大学出版社，1939年版。

② 杜威：《人性和行为》，纽约，1930版。

③ 杜威：《人性和行为》，纽约，1930年版。

④ 乌托邦就是手段实现前所梦想的目的，但它并非毫无意义；相反，那些对思想进步有很大贡献的事情，并不能说它们已鼓励了人对未来的信心。

动力心理学超过了前者的静态心理学。斯宾诺莎发现了无意识动机、联想法则、持续一生的童年体验。他的欲望概念是一个动力概念，这个概念胜过亚里士多德的“习惯”说。但是，斯宾诺莎的心理学。如同至19世纪的所有心理学思想一样，趋向于维护抽象性，并且没有根据有关人的经验调查和探究的新资料所建立的方法，以检验理论。

经验探究是杜威伦理学和心理学的关键。他承认无意识动机，他的“习惯”概念有别于传统行为主义所描述的习惯概念。他认为，现代临床心理学“展现了一种真实感，这种真实感强调无意识动机不仅在决定明显的行为、而且在决定欲望、判断、信念、理想化时的极端重要性”①，这说明了他所强调的无意识因素的重要性，但即使在他的伦理学理论中，杜威也没有详尽地说明这种新方法的全部可能性。

无论在哲学还是在心理学方面，都很少有这样的努力，即把心理分析学的发现应用到伦理学理论的发展上，② 这是一个令人非常惊讶的事实，因为心理分析理论有很多贡献，这些贡献尤其与伦理学理论有关。

最重要的贡献也许是这样一个事实，即心理分析理论是第一个主题不局限于人的孤立方面，而是他的整个人格的现代心理学体系。弗洛伊德发现了一种新方法，这种方法取代了传统心理

---

① 杜威：《人性和行为》，纽约，1930年版。

② 从心理分析学的观点出发，对价值问题的一个重大贡献是乌拉荷（P. Mullahy）的论文，“价值、科学方法与心理分析学”。（《精神病学》杂志，1943年，该书在原稿校订期间，弗路葛（J. C. Flugel）的《人、道德与社会》一书出版了（纽约，1945年版）。这是一位心理分析学家系统而认真地把心理分析的发现，应用于伦理学理论的首次尝试。把心理分析的观点应用于伦理学，一个极有价值的问题之陈述和有意义的批评——虽然远超过了批评的范围——是阿德勒（J. Adler）的《人之为人》一书，纽约，1937年版。

学，传统心理学不得不把自身局限于对一些完全孤立、并可在实验中加以观察的现象的研究。这些方法——对自由联想、梦、谬误、移情的分析，是一种探讨，根据这种探讨，迄今“不可公开的”材料在受治疗者和分析者之间的交流中得到了“公开”，并成了可说明的东西，当然，公开的只是自我认识和反省。这样，心理分析的方法获得了进入现象的权利，要不然的话，它是不能借助现象进行观察的。与此同时，它揭开了许多情感体验之谜，这些情感体验甚至不能靠反省来认识，因为它们是受抑制、并与意识分离的。①

在一开始的研究中，弗洛伊德的兴趣主要是神经病症状。但心理分析越发展，就越明显地看出，只有理解了包裹在病状中的性格结构，才能理解神经病症状。神经病的性格、而不是神经病的症状成了心理分析理论和治疗的主要对象。在对神经病的性格进行追踪研究中，弗洛伊德为性格科学（性格学 characterology）奠定了新的基础，而在近几世纪中，心理学忽略了这一问题，性格只是小说家和剧作家的题材。

心理分析性格学虽还处在幼年时期，但它对伦理学理论的发展却是必不可少的。传统伦理学所涉及的全部美德和罪恶，其意义必然是模糊的，因为它们经常以同一名词来表示人的不同和部分矛盾的态度；只有把对它们的理解与美德和罪恶从属于人的性格结构联系在一起，才不会发生意义模糊的问题。一种与性格相分离的美德也许实现不了任何价值（例如，谦卑是由恐惧或补偿抑制自大所引起的）；而如果把一种罪恶与整个性格联系在一起理解，那么，就能够从一种不同的角度加以认识（例如，自大是不安全和自我蔑视的一种表现）。这种考虑与伦理学极其相应；

① 杜威：《人的问题》，以及赖斯（Philp B. Rice）的《价值判断的客观性和价值判断的种类》，见《哲学杂志》，1934年，15期。

把孤立的美德和罪恶作为单独的品质来处理，这是不够的、并且是错误的。伦理学的主题是性格，而且只有参照作为一个整体的性格结构，才能对单个的品质或行动给以价值上的说明。美德或罪恶的性格，而不是单个的美德或罪恶，是伦理学研究的真正主题。

对伦理学来说，心理分析的无意识动机之概念并非毫无意义。这个概念的一般形式，要追溯到莱布尼茨和斯宾诺莎的年代，弗洛伊德首先对无意识反抗作了经验性的详细研究，于是，为人的动机理论奠定了基础。伦理思想的发展是以这样一个事实为特征的，即有关人之行为的价值判断是由行动背后的动机所组成，而不是由行动本身所组成的。因此，对无意识动机的理解为伦理学研究开辟了一个新领域。正如弗洛伊德所指出的那样："不仅最低劣的自我，而且最高尚的自我，都能是无意识的"，[①] 它们都能成为行为的最强烈动机，伦理学研究不能忽视这一切。

尽管，心理分析为价值的科学研究提供了极大的可能性，但弗洛伊德和弗洛伊德学派并没有把他们的方法积极地运用于伦理学问题的研究。事实上，他们所从事的许多研究使伦理学问题陷于混乱。这种混乱是由弗洛伊德的相对论立场所引起的。这种立场认为，心理学能帮助我们理解价值判断的动机，但不能帮助我们确立价值判断本身的正当性。

弗洛伊德的相对论最直接地表现在他的超我（良心）理论中。根据这种理论，任何事情只要偶然成为包含在父亲的超我和文化传统的命令及戒律系统中的一部分，那么，它就能成为良心的内容。根据这种观点，良心只是内在化的权力。弗洛伊德对超我的分析，只是对"权威良心"的分析而已。[②]

---

① 弗洛伊德：《自我和伊特》，伦敦，1935 年版。

② 对良心更详细的讨论见第四章。

斯洛德在题为："一个非道德心理学家的态度"一文[1]中，为这种相对论观点提供了一个很好的例证。作者在结论中提出，"每一项道德评价都是从过去的情感体验中衍生而来的情感病态的产物——强烈的矛盾冲突"，而且，非道德精神病学者"将以道德学家在精神病学上和心理进化的分类上的冲动和理智方法，取代道德标准、价值和判断"。然后，作者在叙述中陷入了观点的混乱，"非道德进化心理学家不具有关于任何事物正确或错误的绝对或永恒准则"，于是，似乎只有科学才是"绝对和永恒"的问题。

斯洛德与弗洛伊德的超我理论略有不同，前者认为，道德本质上是一种与人的生来即存的恶相对抗的反应形式。他提出，孩子的性追求倾向直接向着双亲的异性一方；结果导致他对双亲同性一方的憎恨，于是，在他的早期情境（奥狄浦斯情结）中，敌对、恐惧、犯罪感便必然产生了。这一理论是"原罪"概念的世俗化。弗洛伊德推论道，因为这些乱伦和凶恶的冲动是人之本性的组成部分，人不得不发展伦理规范以使社会生活具有可能性。在原始的禁忌制度、及后来非原始的伦理制度中，人建立了社会行为的规范，以便保护个人和群体免遭这些冲动的危害。

然而，弗洛伊德的立场并非始终是相对论的。他热情地相信，真理是人必须追求的目的，并且相信人的这种追求能力，因为人天生具有理性。这种反相对论的态度在他关于"生活的哲学"[2]之讨论中，得到了明确的表述。他反对这样的理论，即真理"只是我们自身需要和欲望的产物，因为它们是在改造外在条件时提出来的"；在弗洛伊德看来，这种"无政府主义的"理论"破坏了与实践生活相联系的要素"。他相信理性的力量，相信理

① 《心理分析评论》31 期。

② 《精神分析新论》。

性能够统一人类，并使人从迷信的枷锁中解脱出来，这种信念具有启蒙运动哲学的悲怆性。这种对真理的信念成为他心理分析疗法的基础。心理分析就是努力揭示有关自己的真理。弗洛伊德继承了自佛陀和苏格拉底以来的思想传统，相信真理是使人从善和自由——或用弗洛伊德的术语，“健康”——的力量。分析疗法的目的是以理性（自我）取代非理性（伊特）。分析的情境要由这种场合来确定，即那里的两个人——分析者和病人——都把自己献身于对真理的追求。治疗的目的是恢复健康，药方是真理和理性。弗洛伊德的天才的最高表现或许是，假定在一种文化中，有一种基于极其忠实的情境，而在这种文化中，如此的真诚却是很少的。

在性格学中，弗洛伊德也提出了非相对论的观点，尽管这些观点只是一种隐含着的东西。他认为，里比多从口唇阶段经肛门阶段，一直到生殖器阶段，它不停地发展，而在健康者那里，生殖取向占据优势地位。虽然弗洛伊德没有明确地涉及到伦理价值问题，但这里已经有了一个暗含的联系：前生殖取向、依赖的性格、贪婪的特征和吝啬的态度，在伦理学上不及生殖取向，后者是生产性的、成熟的性格。这样，弗洛伊德的性格学包含着美德是人之发展的自然目标。这种发展受到特殊的、且大部分是外界的环境之阻拦，结果它形成了神经病性格。然而，正常生长将产生成熟、独立、生产性的性格，有爱和从事工作的能力。因此，对弗洛伊德来说，在最后的分析中，健康和美德是一回事。

但是，性格和伦理学之间的这种联系并不明确。它势必会有某些混乱，这部分是因为弗洛伊德的相对论和未明确承认人道主义伦理价值之间产生的矛盾，而部分则是因为弗洛伊德主要关注的是神经病性格，却很少注重对生殖和成熟性格的分析与叙述。

第三章 人道主义伦理学的问题

对人道主义伦理学原则——美德即寻求对自己尽义务，罪恶即自我残害——最显然的争议是，当伦理的目标实际上应在战胜利己主义和自私时，我们却把利己主义和自私当作人类行为的规范。进而言之，我们忽略了人所固有的弊病，而这种弊病只有靠对制裁的惧怕和对权威的畏惧才能加以控制。如果人不是天生具有这种弊病，那么，我们的争论是可以消除的。但是，人不是经常在追求享乐吗？享乐本身不是与伦理原则相悖，或至少是不在乎伦理原则的吗？难道良心不是促使人们行善的唯一有效力量吗？在人道主义伦理学中，良心不是已失去了它的地位了吗？人道主义伦理学中，似乎也没有信仰的地盘，那么，信仰难道不是伦理行为的必要基础吗？

这些问题包含着对人性的某些假设，同时，它也是对任何关心人之幸福和成长，因而也关心有益于这一目标的伦理规范的心理学家的一种挑战。在这一章里，我将努力本着心理分析的资料来处理这些问题，而心理分析的理论基础，已在人性和性格一章中给予了论述。

第一节 自私、自爱及自身利益[①]

你当爱你的邻居如爱自己。

——《圣经》

现代文化充满着对自私的忌讳。我们所接受的教育是，自私是不道德的，爱人才是道德的。无疑，这种教义与现代社会的实践是公然相矛盾的，现代社会所主张的是，对人来说，最有力、最合法的内驱力是自私，运用这一不可缺少的内驱力，人就能对共同之善作出最大的贡献。但是，断言自私是最大的恶，爱人是最大的善的教义仍然具有强大的力量。这里所说的自私，几乎是爱己的同义语。人们必须在这两者之间进行取舍：爱人或爱己，爱人是美德，爱己是罪恶。

这一原则可以在加尔文理论中找到经典的表述，根据加尔文的理论，人本质上是邪恶、无力的。人以他自己的力量或长处绝不能实现任何善事。加尔文说："我们并不属于我们自己，因此我们既不会以理性、也不会以意志来统治我们的思想和行动。我们并不属于我们自己，因此我们不该以肉体的满足作为我们追求的有利目标。我们并不属于我们自己，因此我们要尽可能的忘掉自己、忘掉我们所有的一切。正相反，我们属于上帝，因此我们要为上帝而生、为上帝而死。因为肉体是最具有破坏性的瘟疫，如果人放任自己，他就会遭到毁灭。肉体只是一个不具自我认

① 参见弗洛姆"自私与自爱"一文（《精神病学》杂志，1939年11月号）。以下关于自私与自爱的讨论，是对该文的部分重复。

识、不知自我所求、而全凭上帝指引的救世避难所。”[①] 人不仅应该确信自己一无所有，而且应该竭尽全力使自己谦卑。“因为如果你认为我们拥有任何身外之物，那我就不能把此称为谦卑。……我们不能按照我们应该考虑的来思考我们自己，除非我们全然蔑视那些可假定为我们的优点的东西。这种谦卑是真诚地服从于一种思想，即人的精神充满着自身的苦难和贫乏，唯有如此，才能说明上帝的旨意始终如一。”[②]

强调个体的一无所有和邪恶意味着，我们对自己不该有任何的期望和重视。这种教义植根于人的自我蔑视和自我憎恨。加尔文把这种观点表达得十分清楚，他说，自爱是“一种有害的东西”。[③] 如果个体发现了某些东西，“而这些东西使他找到了自身的享乐”，那么，他就是在玩弄邪恶的自爱。这种对自己的溺爱，会使他失却对他人的辨别力并憎恨他人。因此，溺爱自己或喜欢自己的任何东西，都是最大的邪恶之一。它排除了对他人之爱，[④] 并视爱人与自私为一回事。[⑤]

加尔文和马丁·路德所持的人的观点，对现代西方社会的发展产生了巨大的影响。他们确定了一种基本的态度，即人自身的幸福并不是生活的目的，而在生活的过程中，人成了超越自身目标的一种工具，他是全能的上帝或世俗权威、规范、国家、事业、成功的附属物。康德也许是启蒙时期最有影响的伦理思想

① 加尔文（Johannes Calvin）：《基督教基本原理》，第 3 册，第 7 章。

② 同上，第 12 章。

③ 同上，第 7 章。

④ 然而，值得注意的是，即使像《新约全书》的基本教义之一那样爱你的邻居，也与加尔文的要求不相符合。加尔文的要求与《新约全书》有明显的矛盾。加尔文说：“经院哲学家关于行善的重点在信仰和希望方面的主张，只不过是一种混乱的幻想……”。同上，第 24 章。

⑤ 尽管马丁、路德强调个体的精神自由，他的理论与加尔文的理论也有多方面的区别，但是，他同加尔文一样确信，人在本质上是无能为力、一无所有的。

家，他认为，人应该是自己的目的，而决不仅仅是手段，但他同样谴责自爱。根据康德的观点，期望使他人幸福的美德与期望使自己幸福的美德在伦理学上是有区别的，因为人的本性是追求幸福，而这种本性的追求并不具有明确的伦理价值。[1] 康德承认，人不可能放弃对幸福的需求；在一定的环境下，它甚至是一种责任，这部分地是因为健康、财富和爱好可以是人实现其责任所必需的手段，部分地则是因为缺乏幸福——贫穷——会阻止人实现他的责任。[2] 但是，爱自己、追求自身的幸福决不是一种美德。作为一种伦理原则，追求自身幸福"是最要不得的事，因为它不仅是错误的，……而且因为它削弱了提供道德动机的基础，并破坏了道德动机的崇高性。"[3]

康德对利己主义、自爱、自大、自我享乐作了区分。但是，即使是"合理的自爱"，也必须受到伦理原则的限制，自我享乐必须加以摧毁，个人必须谦卑，并使自己符合神圣的道德律。[4] 人应该在实现他的责任中找到最大的幸福。道德原则的实现——因而，个人幸福的实现——只有在团体、民族、国家中才有可能。但是，"国家的福利"与市民的福利和幸福并不一致。[5]

尽管事实上，康德比加尔文或路德更尊重个体的尊严，但他否定个人有反抗的权力，即使在最残暴的统治下也如此；如果反抗行为威胁到政府的统治，反抗者就必须受到不亚于死亡的惩罚。[6] 康德强调，人的本性先天倾向于邪恶。[7] 为抑制这种倾向，

---

① 可比较康德《实践理性批判》及其它伦理学理论方面的著作。

② 同上。

③ 康德：《道德形而上学探本》。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 康德：《道德形而上学探本》。

⑦ 可比较康德《纯粹理性界限内的宗教》。

道德律在本质上是绝对必需的，否则人就会变成禽兽，人类社会就会以野蛮的无政府状态而告终。

在启蒙时期的哲学中，其他人比康德更有力地强调个体对幸福的需求，例如爱尔维修。现代哲学中，这种倾向在斯埋纳和尼采那里得到了最激进的表述。[①] 在自私的价值问题上，斯坦纳和尼采虽然采取了与加尔文和康德截然相反的立场，但他们却同意对方关于爱他人或爱自己二者必居其一的假设。他们把爱他人斥责为软弱、自我牺牲，而把利己主义、自私及自爱设定为美德。但他们也使问题变得混淆不清，因为他们并没有对上述各点作出明确的区分。因此，斯埋纳说："这里，必须以利己主义、自私来确定，而不是以爱的原则、爱的动机如怜悯、温柔、善良、甚或正义、公平——它们也是爱的一种表现、爱的一种产物——来判定，因为爱所知道的只是牺牲，而且它要求自我牺牲。"

斯坦纳所斥责的这种爱是受虐狂的依赖性，由于这种依赖性，个体使自己成为实现外在于他自身的他人或他物之目标的手段。斯坦纳并不回避提出与这种爱的概念截然相反的观点，这种观点极具有攻击性、夸大性。斯坦纳所确定的原则与几个世纪里基督教神学所具有的态度完全相反，而这种态度在盛行于斯坦纳那个时代的德国唯心主义里是很鲜明的，即个人应该屈身以服从于一种外在于自己的力量和原则，并使其成为自己的中心。斯坦纳并不是具有康德或黑格尔那种高度的哲学家，但他有勇气激烈地反对唯心主义哲学，这种唯心主义哲学否定具体的个人，因而有助于那种个人受制于他之外的压迫力量的绝对观点。

尼采和斯坦纳之间，尽管存在着许多区别，但他们在这一方

---

① 为不使这一章过于冗长，我只讨论现代哲学的发展。学哲学的学生都知道，在亚里士多德和斯宾诺莎的伦理学中，自爱是一种美德，而不是一种罪恶，这与加尔文的立场形成了鲜明的对照。

面的思想却又十分相似。尼采也把爱和利他主义斥责为软弱和自我否定。对尼采来说，寻求爱乃是使人不能为他们的需求而奋斗的典型的奴隶现象，因而人力图通过爱来获得他们所需求的东西。这样，利他主义和爱就成了人类堕落的象征。[①] 对尼采来说，为了自身的利益而毫无负罪之心地准备牺牲无数人，这就是有教养的兴旺的贵族阶层的本质。社会应当是"上层阶级能够借以提高自身责任并达到更高地位的基础和脚手架。"[②] 还有许多引文能用来证明这种蔑视和利己主义的精神。这些思想常被当作尼采的哲学来理解。然而，它们并不能代表尼采哲学的真正核心。[③]

尼采本身之所以具有上述这些思想，是有许多原因的。首先，与斯坦纳一样，尼采的哲学是对传统哲学的一种反抗，这种哲学要求经验的个人服从外在于他的权力和原则。在尼采夸大的理论倾向中，反映出这种反抗的性质。其次，在尼采的人格里，含有不安全感和焦虑感，这使他把"强人"强调为一种反应结构。最后，尼采深受进化论和进化论所强调的"适者生存"论的影响。这种解释并不能改变这样一个事实，即尼采认为，在爱他人与爱自己之间，存在着一种矛盾。然而，这种错误的二律背反本身就能推翻他这种主要观点。他所非难的"爱"并不植根于人自己的力量中，而是植根于人的软弱中。"你对邻居的爱是出于你对自己不适当的爱。你以爱邻居来逃避爱自己，并愿意由此而树立起一种美德！但我看透了你的'无私'！"尼采明确地说："你不能维护自己，你也不能充分地爱自己。"[④] 对尼采来说，个

---

① 见尼采：《权力意志》一书。

② 尼采：《善恶的彼岸》，纽约，1907年英译本。

③ 参阅摩根（G. A. Morgan）：《尼采的意义》，哈佛大学出版社，1943年版。

④ 见尼采：《查拉图士特拉如是说》一书。

人具有“一种至关重大的意义”。[①] “强大的”个人，才会具有“真正仁慈、高贵、伟大的灵魂，这种灵魂不为获取而给予，也不需要通过仁慈而胜于他人——这是对真正仁慈的一种‘浪费’，它以人的富有为前提。”[②] 在《查拉图士特拉如是说》一书中，尼采也表述了同样的思想：“一个人之所以帮助邻居，是因为他自己有所企求，或为了避免失去自己。”[③]

这种观点的本质是，爱是一种丰富的现象；它的前提是爱者能够给予爱的力量。爱是肯定和生产性，“它寻求创立一个所爱的目标！”[④] 唯有发自人内在的力量，爱他人才是一种美德；但如果爱他人是自身根本无能的表现，那么它就是一种罪恶。[⑤] 然而事实上，尼采仍然没有解决自爱和爱他之间的关系这一不可解决的自相矛盾的问题。

自私是首要的罪恶、以及爱自己排斥爱他人的学说决不局限于神学和哲学，它已成了家庭、学校、电影、书籍中广泛传播的一般思想；当然也是所有社会教育的手段。“不要自私”是一句世代相传的教育千百万儿童的常用语。它的意义却仍然含糊不清。许多人会说，它的意义是，不以自我为中心，要考虑他人，要关心别人。事实上，他通常意味着更多的东西。不要自私意味着不要按自己的愿望行事，意味着为了权威而放弃自己的愿望。就以上的分析而言，“不要自私”与加尔文主义的观点一样模棱两可。除了这种显而易见的含义外，“不要自私”还意味着“不要爱你自己”、“不要成为你自己”，而使你自己服从于某些比你本身更重要的东西，服从于一种外在的权力或由它所内在化的

① 见尼采：《权力意志》一书。
② 同上。
③ 见尼采：《查拉图士特拉如是说》一书。
④ 同上。
⑤ 见尼采：《偶像的黄昏》一书。

"责任"。"不要自私"成了意识形态抑制自发性和人格自由发展的最有力的工具之一。在这一口号的压力下，个人不得不牺牲一切，不得不彻底地服从，只有那些不为个人、而为外在于他自己的某个人或某些事物服务的行为才是"无私的"。

必须再次说明，这种描述在某种意义上是片面的，因为除了人不该自私的学说外，在现代社会中，也盛行着相反的观点，即记住你自己的利益，根据对你最有利的原则行事；如果你这么做了，那么你也就是为了他人的最佳利益而行事了。作为一种事实，利己主义是普遍福利之基础的思想是竞争社会所树立起来的原则。令人奇怪的是，这两个似乎矛盾的原则却成了同一文化中同时存在的教材；然而，这是无可怀疑的事实。这个矛盾所产生的一个后果是引起了个人的混乱。面对这两种教义，处于人格完善进程中的个人遇到了严重的阻碍。这种混乱是现代人感到困惑和无依无靠之最重要的根源。①

爱己与"自私"是一回事、爱己与爱人必居其一，这些教义已广泛地流传在神学、哲学和大众思想中。弗洛伊德在自恋理论中，用科学的语言把这一教义合理化了。弗洛伊德的概念假定，人有一定量的里比多。在婴儿时期，人的所有里比多是以孩子本身为对象的，弗洛伊德有它称之为"原发自恋"。在个体的发展中，里比多便从人本身转到其它对象上。如果一个人在"对象关系"上遇到阻碍，那么，里比多就会由对象那里退回到自己身上，这称之为"继发自恋"。在弗洛伊德看来，人对外在世界的爱愈多，他对自己的爱就愈少；反之也一样。于是他认为，爱是一个人自爱枯竭的表现，因为这个人的全部里比多都转向了一个

① 这一观点是霍尼（K. Horney）所著的《我们时代的神经病人格》（纽约，1937年版）和林德（R. S. Lynd）所著《认识什么?》（普林斯顿大学出版社，1939年版）二书中已加以强调。

外在于他的对象。

这样，问题产生了：心理观察是否证实了爱己与爱人是根本矛盾的、二者必居其一的观点？爱己与自私是一回事，还是互相对立的？进而论之，现代人的自私是否是把自己当作一个个体而关心自己的智慧、感情、感官潜力？他没有成为社会经济角色的附属品吗？他的自私是与自爱相一致，还是由缺乏真正的自爱所引起？

在我们对自私和自爱的心理方面进行讨论之前，先应该强调，爱人与爱己决不相容的概念是一种逻辑谬误。如果把我的邻居当作人来爱是一种美德，那么爱己就必然是一种美德而不是一种罪恶；因为我也是一个人。没有一种人的概念是不包括我自己在内的。声称排除了自己的概念本身就说明，它是内在矛盾的。《圣经》所表述的“爱你的邻居如爱自己”的思想意味着尊重人本身的完整性和独特性、爱自己、认识自己与尊重他人、爱他人、认识他人是不可分离的。爱我自己与爱任何他人不可分割地联系在一起。

现在，我们可以解决大家所争论之问题的基本的心理前提了。一般来说，这些前提是：不仅他人、而且我们自己都是我们情感和态度的“对象”；对他人的态度和对自己的态度不但不相矛盾，而且基本上是互相连接的。就下面所讨论的问题而言，这意味着：爱人与爱己并非二者必居其一；相反，在所有有能力爱人者身上，我们都可看到，他们也爱自己。就“对象”与人本身的关系而言，爱在原则上是不可分割的。真正的爱是生产性的表现，它包含着关心、尊重、责任和认识。它并不是一种为他人所影响之意义上的“感情”，而是一种努力使被爱者得以成长和幸福的行动，这种行动来源于他自身的爱的能力。

爱是一个人有力量去爱的表现，爱某个人是人的这种力量的实现和集中。这种爱与罗曼蒂克的爱不一样，它只能爱世上的某

一个人，而发现这样一个人，是一生中难得的机会。如果对某个人的爱导致了对他人之爱的转移，那么，这也不是真正的爱。只能为一个人所体验的爱表明了这样一个事实，即它不是真正的爱，而是一种共生联系。爱所包含的基本意义与使被爱者体现出人类本质特性直接相关。因此，爱一个人就意味着爱人类。正如詹姆士所说，只爱家人而对“陌生人”毫无感情的这种“分工”，是根本无能力去爱的象征。爱人类并不像通常所设想的那样，是随着对某个特殊人物的爱而产生的抽象观念，相反，它是对某个特殊人物的爱的前提，尽管一般来说，对人类的爱是在爱某个特殊个体中获得的。

由此可见，原则上说，我自己必然是我之爱的一个对象，就像其他人是我之爱的对象一样。对人自己的生命、幸福、成长、自由的肯定，植根于人的爱之能力，即关心、尊重、责任和认识。如果一个人有生产性爱的能力，那么，他也就会爱他自己；如果他只能爱他人，那么，他就全然没有能力爱。

假定了爱己与爱人原则上互相关联后，我们如何解释那种显然排除了任何对他人之真正关心的自私呢？自私者只关心自己，他所争取的一切都是为了自己，在给予中他毫无快乐，只有在获取中方觉享受。他只依自己能从中获取什么的立场来看待外部世界；对他人的需要他全无兴趣，也不尊重他人的尊严与完整。除了自己，他一无所见，他从对他是否有用的角度来判断每一个人和每一件事。这不就证明了关心他人与关心自己势必择一不可吗？如果自私与自爱是一回事，那么，情况也许就是这样。但自私与自爱是一回事的假定是十分荒谬的，在这一问题上，它导致了许多错误的结论。自私与自爱，实际上是对立而非一致的。自私者并不十分爱己，或很少爱己；事实上，他憎恨自己。他缺乏对自己的喜爱和关心，这种缺乏只是他缺乏生产性的一种表现而已，因此，他是空虚的、屡屡受挫的。他势必不幸福，并焦虑地

从生活中攫取满足，但他又把自己与这种满足相隔绝。他似乎极其关心自己，但实际上，这种关心只是一种不成功的努力，以掩盖和补偿他未能关心真正的自我。弗洛伊德认为，自私者就是自恋，这种人似乎把对他人之爱转向了对己之爱。其实，自私者没有能力爱他人，但也没有能力爱自己。

我们把自私与贪婪地关切他人相比较，就更容易认识自私了。例如，就像我们在一位过分挂虑、具有统治感的母亲身上所看见的那样。当她自认为十分喜爱她的孩子时，实际上她对自己所关心的对象怀有深深抑制着的敌意。她对孩子的过分关切，并不是因为她极其爱这个孩子，而是因为她不得不对自己全然无能力爱孩子而有所补偿。

这一有关自私之本质的理论，来源于对神经病患者的“无私”进行心理分析的经验。在观察中可发现，具有这种神经病症状的并不是少数人，这些人通常不仅为这一病症所困扰，而且也为其它的有关因素，如沮丧、疲劳、没有工作能力、爱情关系破裂等等所困扰。无私不仅没有被看作是一种“病症”，它还常常是这种人引以为自豪的拯救性性格特性。“无私”者“为自己一无所求”；他“只为他人而活着”；他以不自视其傲而自豪，他很惊讶地发现，尽管他那么无私，但他并不幸福，他与那些最亲密者的关系并不令人满意。他想去掉他所认定的病症，而不是去掉他的无私。分析表明，“无私者”的无私，并非与他的其它病症毫无关系，而是这些病症中的一种；实际上，它还常常是最重要的一种病症。他在爱和享乐上无能为力；他对生活充满敌意；在那无私的外观背后，巧妙地隐藏着强烈的自我中心。只有把他的无私当作与其它症状一样，也是一种病症，这个人才能得到治愈，并由此而治愈他那缺乏生产性的病症，这种生产性的缺乏是他的无私和其它苦恼的根源。

无私的本质在影响他人时表现得尤为明显，在我们的文化

中，最通常的是“无私的”母亲对孩子的影响。她认为，由于她的无私，孩子将体会到被爱的意义，进而学会如何去爱。然而，她的无私之影响与她所期望的并不完全相符合。孩子并没有表现出被爱者的幸福；他们焦虑、紧张，害怕母亲对他们不满意，并急于不辜负她的期望。他们常常为母亲那暗藏着对生活的敌意所影响。他们感觉到了母亲的这种情绪，但并没有认识它。最后，他们自己也完全受这种情绪感染了。总之，“无私”之母亲的影响与无私之父亲的影响并无多大的区别，实际上，前者常常更恶劣，因为母亲的无私阻碍了孩子对她的批评。他们负有不使她失望的义务；在美德的伪装下，他们所接受的教育是厌恶生活。我们如果有机会对一位真正自爱的母亲的影响进行研究，就会看到，自爱的母亲更有助于给予孩子以爱、快乐、幸福的体验，而不是让孩子只体会到他被爱。

对自私和自爱进行分析后，现在，我们能讨论自身利益(self interest）这一概念了，在现代社会里，自身利益已成了关键的象征之一。这一概念的含义比自私和自爱的含义更模棱两可，但只要我们探讨一下自身利益这一概念的历史发展，对其含义的模棱两可就能充分理解了。问题在于什么构成了自身利益，以及如何确定自身利益。

对这一问题的探讨，有两种基本不同的方法。一种是由斯宾诺莎所极其清楚地阐述过的客观探讨方法。对斯宾诺莎来说，自身利益或“寻求自己的利益”与美德是一致的。他说：“一个人愈努力并且愈能够寻求他自己的利益或保持他自己的存在，则他便愈具有德性，反之，只要一个人忽略他自己的利益或忽略他自己存在的保持，则他便算是软弱无能”。[1] 根据这种观点，人的利益是维护他的存在，这种存在与实现他的内在潜力相一致。自

① 斯宾诺莎：《伦理学》中译本，第171页。

身利益的概念是客观的，因为“利益”不能根据人对利益的主观情感来加以表达，而是要根据客观的人性来加以表达。人只有一种真正的利益，即充分发展他的潜能，充分发展作为人类一员的他自己。正如一个人为了爱他人而必须了解那个人和他的真正需要一样，人必须了解他自己，以便理解自己的利益是什么，并认识怎样才能符合自己的利益。一个人如果忽略了自己、忽略了自己的真正需要，那么他就会对自己的真正利益蒙混不清。对于确定什么构成人的自身利益来说，人的科学是基础。

近三百年来，自身利益这一概念的含义越来越狭窄，以致它几乎成了斯宾诺莎有关自身利益之思想的对立面。自身利益已等同于自私，等同于获得物质利益，获得权力和成功；自身利益已不是美德的同义语，战胜自身利益已成了一种伦理戒律。

这种退化可能是由于对自身利益从客观的探讨错误地转向主观的探讨所引起的。自身利益不再是由人性和他的需要所决定，相应地，人忽略了在这一问题上可能会犯的错误，而主张人所**感受到的**他自己的利益必然是人真正的自身利益。

现代的自身利益概念，是两个矛盾着的概念的奇特组合：一方面是加尔文和路德所主张的概念，另一方面是自斯宾诺莎以来进步思想家所持的概念。加尔文和路德教导人们，人必须压抑他的自身利益，必须把自己仅仅当作服务于上帝意图的工具。相反，进步的思想家教导人们，人应该以自己为唯一的目的，而不是服务于任何超越于人的意图的工具。结果是，或者人接受了加尔文教义的要意，但摒弃了他的宗教阐述。或者人并没有使自己成为上帝意志的工具，但他成了经济机器或国家的工具。他承担了一种工具的角色，但不是为了上帝，而是为了工业的进步；他工作并积攒金钱，但这本质上不是为了快乐地消费金钱和享受生活，而是为了节省、为了投资、为了成功。就像马克斯·韦伯所指出的那样，僧侣式的禁欲主义已为一种**内在的尘世禁欲主义**

所替代，在这种禁欲主义里，人的幸福和快乐已不再是生活的真正目的。但是，这种态度逐渐脱离了加尔文概念所表述的内容，而与自身利益的进步概念所表述的内容结合起来，主张人有权力——也有义务——把追求自身利益当作他生活的最高规范。结果是，现代人根据自我克制的原则而生活，根据自身利益的原则而思考。他以为他的行动是为了他的利益，而实际上，他的最高关切点是金钱和成功。他被这样一个事实所蒙骗，即他最重要的人的潜能还没有实现，他在寻求被认为是他的最佳利益时失去了自己。

自身利益概念含义上的这种退化与自我概念的转变有密切关系。在中世纪，人认为自己是社会和宗教团体的一个内在部分，在个人还没有完全成长为一个个体之前，他是在社会和宗教团体内表现自己的。自近代以来，当人作为一个个体而面临着自我独立的考验时，人自身的同一性就成了一个问题。在 18 和 19 世纪，自我的概念便日趋狭窄，人们认为，自我是由个人所具有的财产构成的。对这种自我概念的解释，不再是“我是我所思”，而是“我是我所有”、“我占有什么”。

过去的几代人在日益发展的市场影响下，自我的概念已从“我是我所有”转变为“我是你所需”。生活在市场经济中的人，感到自己是一种商品。他与自己相分离，就像商品的卖主与他所想要出售的商品相分离一样。当然，他关心自己，并极其关心他在市场上的成功，但“他”是管理者、雇主、销售者，又是商品。他的自身利益实际上是把“他”作为雇佣自己的主体，把自己当作商品，这种商品在人格市场上应当获得最令人满意的价格。

对现代人这种“自身利益之谬误”的最佳描述，当属易卜生的《培尔·金特》了。培尔·金特认为，他一生致力于自我利益的实现。他这样形容自我：

这金特式的自我代表一连串的
　意愿、憧憬和欲望。
金特式的自我是种种幻想、向往
　和灵感的汪洋大海。
这些都在我的胸襟中汹涌澎湃着。
它们使我像这样地生活着。[①]

在生命行将结束时，他认识到。他欺骗了自己。虽然他追随着“自身利益”的原则，但他并未能认识真正的自身利益，而且，他失去了他力求保护的真正的自我。他被告知，他从来没有自我，因此，他作为未加工过的物质，不得不被送回到熔炉里进行加工。他发现，他是根据奥丝的这样一个原则生活的：“满足你自己”，这个原则与人的原则“忠于你自己”是对立的。他对自己的一无所有感到恐惧，当他的支撑点——虚伪的自我、成功及占有被夺走或遇到严重麻烦时，这个没有自我的人便不得不屈从了。他不得不承认，当他努力去获得世界之所有财富时，当他不停地寻求那似乎是自己的利益时，他便失去了他的灵魂，或者，用我的话来说，他便丢失了自我。

弥漫于现代社会的退化了的自身利益概念，引起了各种权威主义思想对民主的攻击。这些思想声称，资本主义犯有道德上的错误，因为它为自私原则所统治，而他们的制度具有道德上的优越性，因为这种制度的原则是，使个人无私地服从“更高的”目标——国家、“民族”。他们的这种批评影响了不少人，因为许多人认为，追寻自身利益并没有幸福，他们受到了为人类的更大团结和共同责任而奋斗的鼓舞。

我们勿需花更多的时间来反对权威主义思想。首先，他们并无诚意，因为他们只是为了隐瞒一伙“高贵者”的极端自私，这

① 易卜生：《培尔·金特》，中译本，第96页。

伙高贵者企图征服并维护他们统治广大民众的权力。他们的无私论旨在欺骗那些受他们控制的国民，旨在推进他们对国民的剥削和操纵。其次，权威主义思想混淆了这样一个问题，即当他们把国家作为一个整体原则而无情地追求自我利益时，却又以无私之原则的代表而出现。每一个公民应该献身于公共利益，但国家却可以追求它自身的利益而毫不顾忌其他民族的利益。除权威主义隐瞒了最极端的自私这一事实外，他们是宗教观念——以世俗的语言——的复活，即人在本质上是软弱无能的，因此他必须服从，而现代精神和政治的进步实质上已战胜了这种观念。权威主义思想不仅威胁着西方文化的绝大部分珍贵成果，威胁到对个人独特性和人之尊严的尊重，它们也势必阻挠对现代社会进行建设性的批评，并由此而阻挠必要的改革。现代文化的失败，并不在于它的个人主义原则，也不在于它的道德观念与追求自身利益一致，而是在于自身利益之含义的退化；它的失败不在于这样一个事实，即人们过分地关心他们的自身利益，而是在于他们并没有充分地关心他们真正的自身利益；并不在于他们太自私，而在于他们不爱自己。

如果如上面所述，坚持追求虚假的自身利益的原因深深地植根于现代社会的结构中，那么，改变自身利益之含义的机会似乎确实很遥远，除非有人能指出改变其方向的特殊因素。

最重要的因素也许是现代人对他追求“自身利益”之结果的内在的不满足。宗教要想成功，只有自行消失，变成空有形式的东西。社会的“开放空间”日益缩小，第一次世界大战后，人们对一个更美好的世界的期望落空了。20 年代末的萧条、第二次世界大战后，在短期内所形成的新的毁灭性战争的威胁、以及由这一威胁所引起的极度不安全，动摇了人们对追求自身利益的信念。除了这些因素外，对成功本身的崇拜也不能满足人那根深蒂固的对自我的追求。如同许多幻想和白日梦一样，这种崇拜只是

在新奇和足以刺激人的时候，才给人以一时的满足。越来越多的人认为，他们所做的一切似乎都是无用的。他们仍然在这样一个口号下生活，这个口号宣扬相信世俗成功的乐园和魅力。但令人疑惑不解的是，一切进步所带来的丰富条件已开始使他们感到烦恼，而且已使他们在寻问，作为人，他们真正的自身利益到底是什么。

除非我们文化的经济条件许可，否则，这种内在的幻想很难破灭，重新评价自身利益的愿望也很难兑现。我已经指出，虽然把人的全部能量引入工作和追求成功，是现代资本主义获得巨大成就所必不可少的条件之一，但我们已到达了这样一个时代，在这个时代里，生产的问题实际上已解决，社会生活的组织问题却成了人类的首要任务。人创造了机械能等动力，使人自己不用投入全部力量便可生产出维持其生活的物质条件。他能够把一部分精力用于生活本身的使命。

只有具备了这两个条件，即主观上对文化所形成的目标不满足、以及具有改革所需要的社会经济基础，才能使第三个必不可少的因素——理性直观行之有效。这就是社会和心理改革的一般原则，尤其是改变自身利益之含义的原则。但我们这个时代，使人对真正利益的追求麻木了。一旦人认识到他的自身利益，他就在实现这一利益的道路上，迈出了最困难的一步。

第二节　良心，人对自我的呼唤

任何人如果谈论和回想他曾做过的一件坏事，那么，他就是在考虑他曾有过的卑鄙行径，那时，他所想的一切就会把他的整个灵魂全部吸引到他的思考中，因而也吸引到那种卑鄙行径中。他定然没有能力摆脱这一

切，因为他的精神会堕落，他的心灵会腐败，一种悲哀的情绪可能笼罩他。你会怎么样呢？无论以何种方式煽起劣迹，劣迹总是劣迹。有罪或无罪——在天国里，我们会由此而得到什么益处？当我沉思到这里，我就会沉浸在天国的欢乐里。这就是为何有如下的格言："避恶行善。"——彻底地抛开邪恶，不存邪念，专行善事。你曾做过错事吗？如有，则以行善来补过。

——迈埃尔[①]

没有什么比人说"我将依我的良心行事"更值得夸耀了。有史以来，人们始终以正义、爱和真理的原则，反对迫使他们放弃所知与所信的各种压力。先知们就是依良心而行事的，当他们的国家腐败和不讲正义时，他们就会谴责自己的国家，并预言它的没落。苏格拉底宁死也不愿使真理遭到损害，并据此而违背良心的行事。如果没有良心的存在，人类早就陷入危险的旅程了。

与这些人不同，另一些人也宣称他们是根据良心而行事的。中世纪的宗教法庭把有良心的人绑在火刑柱上烧死，声称这是依他们的良心而行事；当战争犯把他们的欲望权力置于他人生命之上时，他们也声称这是依他们的良心而行动。事实上，几乎任何残忍或冷酷的行为都被解释为受良心的支使，因此，良心所发挥的力量，确有必要给以平息。

在各种经验的表现形式里，良心的确很易混淆。这些不同种类的良心，只是内容有所区别的同一事物吗？它们是同一"良心"名称的不同现象吗？或者，当我们在经验现象中探讨人类动机问题时，就会发现良心存在的假定是靠不住的吗？

---

① 引自格拉泽：《时间与永恒》，纽约，1946年版。

对这些问题,有关良心的哲学文献提供了丰富的思路。西塞罗[①]和塞涅卡[②]把良心解释为内心的声音,这声音会对我们伦理性质的行为加以褒贬。斯多葛哲学认为,良心是自我保存(自我照顾)。克吕西普斯[③]把良心形容为自我和谐的意识。经院哲学认为,良心是上帝在人心中所树立的理性法则。它与良知有所区别,后者是判断的能力、期望正直的习性;前者则是应用于具体行为的一般原则。虽然,现代作者已不再使用良心一词,但"良心"一词却常常被用来意指经院哲学所说的良知的含义,即内在的道德原则的意识。英国学者曾强调这种意识中的情感作用。例如,沙夫慈伯利[④]认为,人的身心本身是与宇宙秩序相和谐的,在此基础上,他假定,人具有"道德感",一种对正确与错误的分辨感,一种情感的反应。巴特勒[⑤]提出,道德原则是人的内在结构部分,而良心尤其是和人那天生的仁慈行为的愿望相一致。根据亚当·斯密的观点,我们对他人的情感,我们对他人赞成或不赞成的反应是良心的核心。康德则从各种具体内容中抽象出良心,使它与责任感相一致。尼采对宗教的"坏良心"进行了严厉的批评,他看到真正的良心植根于自我肯定,植根于"对自己的自我说'是'的能力。舍勒认为,良心是理性判断的表达,但这种判断是源于情感,而不是出自思维的。

然而,重要的问题仍然没有答案,且也没有触及,心理分析关于动机问题的研究资料却可以使我们得到更多的启发。在下面

---

① 西塞罗,古罗马哲学家、政治家。——译注

② 塞涅卡,古罗马哲学家。——译注

③ 克吕西普斯,古希腊哲学家。——译注

④ 沙夫慈伯利(Shaftesbury,1671－1713年),英国情感主义(或直觉主义)伦理学家。——译注

⑤ 巴特勒(Butler,1602—1752年),英国情感主义(或直觉主义)伦理学家。——译注

的讨论中，我们将根据区分权威主义伦理学和人道主义伦理学的一般界限，来区分“权威主义”良心和“人道主义”良心。

一、权威主义良心

权威主义良心是外在权威——如父母、国家或任何文化中偶然出现的权威内在化了的声音。只要人与权威的关系依然是外在的、不受伦理制约的，那么，我们就很难谈论什么良心；这种情况下的行为，不过是权宜之计，它是根据对惩罚的惧怕及对奖赏的渴望而加以调整的，它总是依赖于权威的存在，依赖于权威对人该做什么的认识，以及权威对惩罚或奖赏的断言或能力。人们对有罪感的体验，往往并非产生于他们的良心，而是产生于人们对这些权威的惧怕。恰当地说，这些人并不感到有罪，而是感到害怕。然而，在良心的形成中，这种权威，如父母、教会、国家、舆论等往往有意或无意地被当作伦理和道德的立法者而得到了认可，人们采纳了权威的法律和制裁，这样，它们就在人的身上内在化了。外在权威的法律和制裁成了自我的一部分，这个人似乎感到，他不是对身外之物负有责任，而是对身内之事、对他的良心负有责任。良心比对外在权威的惧怕更有效地调节着行动，因为，人能够躲避外在的权威，但他不能逃避自我，因而也无法逃避已经成为自我之一部分的内在权威。弗洛伊德把权威主义良心称为超我，但我将要说明，权威主义良心只是良心的一种，或者说，它可能是良心发展的初级阶段。

尽管权威主义良心不同于惧怕惩罚和渴望奖赏，因为它同权威的关系已经内在化，但它们在其它的本质方面，并没有真正的区别。它们之间最主要的共同点是这样一个事实，即权威主义良心的规定并不是由人自己的价值判断所决定的，而只是由权威的要求、权威所明确的戒律决定的。如果这些规范碰巧是善的，那

么，良心就会引导人的行为从善。然而，它们之所以成为良心的规范，并不是因为它们是善的，而是因为它们是由权威所给定的。如果这些规范是恶的，它们同样也会成为良心的一部分。例如，一个希特勒的信徒，当他的所行之事违反人性时，他同样认为他是根据他的良心而行事的。

即使良心与权威的关系已经内在化，也仍不能把这种内在化看作是如此之完整，以致良心可脱离外在的权威。这种完整的脱离只是一种极其的例外，对于它，我们可在妄想神经病的病例中加以研究。一般来说，权威主义良心型的人必然附和外在的权威、附和外在权威的内在化。事实上，这两者之间常常相互作用。令人畏惧的外在权威的出现，是不断滋育内在化权威良心的源泉。如果权威在实际上并不存在，即如果人没有理由害怕权威，那么，权威主义良心就会衰落，同时它就会失去力量，良心就会影响人对外在权威的印象。因为这种良心常常带有人需要赞美、需要某种思想、[1] 需要追求某种完善性的色彩，而这种完美性的偶像被投射到了外在权威的身上。结果是这些权威的图象上，反过来又染上了“理想的”良心之色彩。这是十分重要的，因为人所具有的权威之特性的概念，不同于权威的真正特性；这一概念越来越理想化，因此也就越倾向于重新内在化。[2] 这种内在化和投射的相互作用，常常导致对权威理想性格不可动摇的信念，这一信念完全不受经验所发现的矛盾的影响。

权威主义良心的内容来源于权威的要求和戒律，它的力量植根于对权威的惧怕和羡慕的情感。善良之心是取悦于（外在和内在化的）权威的意识；罪恶之心是令这些权威不高兴的意识。

---

① 弗洛伊德在他早期的“自我理想”概念中，强调了这一方面。

② 对良心和权威之关系更详尽的分析，见豪克海默尔的《权威和家庭》一书，巴黎，1936 年版。

（权威主义的）善良之心产生幸福感和安全感，因为它意味着权威的赞许、与权威的关系更加密切；罪恶之心产生惧怕感和不安全感，因为反对权威意志的行为意味着面临被惩罚的危险，更糟糕的是，它将为权威所抛弃。

为了充分理解这后一种情况的影响，我们必须回忆一下权威主义者的性格结构。人通过成为比他自己更强大、更有力的权威的共生部分，从而找到了内在的安全。只要他是权威的一部分——以牺牲他的完整性为代价——他就会感到他拥有权威的力量。他的确定感和认同感依赖于这种共生感；为权感所拒绝，则意味着陷入了一种真空的状况，面临着一无所有的恐怖。对权威性格的人来说，最坏的莫过于此。当然，权威的爱和赞许给他以最大的满足，甚至惩罚也比拒绝强。惩罚意味着权威仍然和他在一起，如果他有“罪”，惩罚至少说明权威依然关心着他。通过他对惩罚的接受，他的罪恶得到了洗刷，恢复了归属于权威的安全感。

《圣经》关于该隐犯罪和受到惩罚的记载，提供了这一事实的范例，即人最害怕的不是惩罚，而是遭到拒绝。上帝接受了亚伯的奉献，但拒绝了该隐的奉献。上帝不说明任何原因，就给了该隐以人无法生活的最坏处境，即在不为权威所接受的环境下生活。上帝拒绝了该隐的奉献，因而也就是拒绝了该隐。对该隐来说，这种拒绝是无法忍受的，所以他杀害了剥夺他那必不可少物的对手。该隐所遭到的惩罚是什么呢？他并没有被处死，甚至没有受到伤害，事实上，上帝禁止任何人杀害他（该隐的标记意味着保护他免受伤害）。他所遭到的惩罚是成为一个被遗弃者，在上帝拒绝了他以后，他就和他的同胞分离了。这种惩罚确如该隐所说：“我所受到的惩罚，远过于我所能承受的。”

到目前为止，我已讨论了权威主义良心的形式结构，指出权威主义的善良之心是取悦于（外在的和内在的）权威的意识；罪

恶之心是令这些权威不高兴的意识。现在，我们要回过来讨论权威主义的善良之心和罪恶之心的内容是什么的问题。显然，对权威所要求的绝对规范的任何侵犯，都是一种不服从，因此是有罪的（不管这些规范本身的好坏如何），这在本质上是对任何权威主义的冒犯。

在权威主义情况下的主要罪过，是反抗权威的统治。于是，不服从成了主要的罪行；而服从则是基本的美德。服从意味着承认权威具有超越于人的权力和智慧，有权根据自己的意愿施加命令、给予奖惩。权威要求服从，这不仅要使他人惧怕他的权力，而且要使人格外相信他在道德上的优越性和权力。对权威的尊重伴随着对此不可有所怀疑的禁忌。权威可以把对自己的指令、禁律、奖惩的解释权赐予他人，权威也可以阻止别人具有这种权力，但权威决不会使个人具有怀疑和批评的权力。如果有批评权威的任何理由，那一定是附属于权威的那个个人出了毛病。实际上，如果有人敢于提出批评，根据这一事实，就可证明这个人有罪。

承认权威具有优越于人的责任，导致了几种禁令。其中最普遍的是反对个人自认权威、或有可能成为像权威那样的人，因为这将与权威的绝对优越性和独一无二性发生冲突。正像前面所指出的那样，亚当和夏娃的真正罪过是企图成为像上帝那样。作为对这种挑战的惩罚，同时也为了防止这种挑战的再次发生，他们被驱逐出伊甸乐园。在权威主义制度下，权威的产生与他的臣民有着根本的区别。他具有其他任何人所不能达到的权力，掌握着他的臣民所决不能得到的魔力、智慧及力量。无论权威的特权是什么，也不管他是宇宙的主宰或命定为唯一的领袖，他与他人在根本点上的不平等是权威主义良心的基本原则。这种不平等的一个极为重要的方面是，只有权威具有不遵从他人意志、而遵从自己意志的特权。他自己不是手段，而是目的；他是创造者，而不

是被创造者。在权威主义取向中，意志和创造的权力是权威的特权。他的臣民常常是服务于他之目的的手段，是他的财产。权威面临的最大问题是被创造者力图不再作为一样东西，而要成为一个创造者。

人决不会停止对生产和创造的努力，因为生产性是力量、自由及幸福的源泉。然而，一个人对权力的依赖如超过了他努力的程度，他那真正的生产性、他对自己意志的维护就会使他产生有罪感。巴比伦人因合力建造一座通天之城而受到惩罚。普罗米修斯因把火种——象征着生产性——交给人类而遭链锁岩石的惩罚。路德和加尔文把人对自身权力和力量的自豪斥责为罪恶的骄傲；政治独裁者则把这一点斥之为可耻的个人主义。人曾通过牺牲、奉献最好的谷物或牛羊而试图平息众神对人之生产性罪行的怒火。割礼是这种企求的另一方式。向上帝奉献出象征着男性创造力的男性生殖器部分，以保留住人对这种创造力的使用权。在这种奉献——但愿是象征意义——中，人认识到他在生产性方面的垄断权，除此而外，人还通过有罪感来约束他自己的能力，这种有罪感植根于对权威主义的信念中，这种信念认为，人运用自己的意志和创造力就违背了权威是唯一的创造者的特权，而臣民的责任，只是作为权威的“东西”而存在。这种有罪感会使人变得软弱、会减少人的力量，并更顺从于统治，以赎他力图成为“自己的创造者和建设者”之罪。

矛盾的是，权威主义的罪恶之心，是人具有力量感、独立感、创造感及自豪感的结果；而权威主义的善良之心却导源于人的顺从感、依赖感、软弱无力感及罪恶感。圣保罗、奥古斯丁、路德、加尔文都用准确无误的术语，对这种善良之心作了说明。对自己软弱无能的意识、藐视自我、有罪感及对邪恶的意识，是善的标志。事实上，人自己具有罪恶之心恰恰是他具有美德的标志，因为罪恶之心象征着在权威面前的“惧怕和发抖”。这一矛

盾所产生的结果是，(权威主义的) 罪恶之心成了"善良"之心的基础，而如果一个人要具有善良之心的话，他则应该创造一种有罪感。

权威的内在化有两种含义：一种含义是我们已讨论过的人对权威的服从；另一种含义是担任权威的角色，以同样的严厉和残酷对待自己。因此，人不仅成了顺从的奴隶，而且是严厉的工头，他把自己当作他的奴隶来对待。对于理解权威主义良心的心理结构来说，这第二种含义是极其重要的。或多或少缺乏生产性的权威的性格，都会产生出一定程度的虐待狂和破坏性。[1] 通过充当权威的角色和把自己当作奴隶加以统治，这种破坏力得到了渲泄。在对超我的分析中，弗洛伊德对这种破坏性成份作了说明，而其他观察者则用所搜集的资料加以了证实。即使人像弗洛伊德在他的早期著作中所假定的那样，其侵略的根源主要来自本能受挫，或像弗洛伊德在后来所假定的那样，侵略的根源主要来自"死亡本能"，这都无关紧要。事实上，问题是权威主义的良心是反对人自己的破坏性所产生的，因此，破坏性必然要在美德的幌子下行动。心理分析的探索、尤其是对固执性格的考察，揭示了良心有时所具有的残酷性和破坏性，以及它怎样使人长期仇恨自己。弗洛伊德竭力要证明尼采理论的正确性，即封锁自由会导致人"转而反对自己。敌意、残酷、爱好迫害与惊慌、变迁、破坏——以这些全部本能转而反对它们自己的主人，这就是'坏良心'的根源。"[2]

在人类历史中，多数的宗教和政治体系都可用来说明权威主义良心。由于在《逃避自由》一书中，我已从这一立场对新教和法西斯主义进行了分析，因此在这里，对权威主义良心就不再给

① 见尼采：《道德谱系》第二章。
② 见尼采：《道德谱系》第二章。

予历史的说明了，而是把我的讨论限于它的某些方面，例如，在我们的文化中所能看到的那种父母与孩子的关系。

把“权威主义良心”一词用于我们的文化，这也许会使读者感到惊奇，因为我们习惯于把权威主义的态度看作只有在权威主义的文化、非民主的文化中才存在的特征。但是，这种观点对权威主义因素的力量估计不足，尤其是对隐藏着的权威主义在当代家庭和社会中的作用估计不足。①

心理分析的会谈是研究城市中产阶级权威主义良心的有效方式之一。这种方式揭示了父母的权威和孩子们应付这种权威的方法是神经病的决定性因素。分析家发现，许多病人完全没有能力批评他们的父母；另一些病人在某些方面批评他们的父母时，却忽然中止了对父母使他们遭受痛苦的那些性质的批评；还有些病人在贴切地批评父母或对父母大发脾气时，感到有罪和焦虑。在分析工作中，甚至为了使一个人能够回忆起那些引起他生气或批评的偶然事件，也要花费相当大的功夫。②

更难以捉摸、且也更隐蔽的是那样一些有罪感，这些有罪感来自没有取悦于父母的体验。有时，孩子的有罪感与他没有充分爱父母相联系，尤其当父母期望成为孩子情感的中心时更是如此。有时，这种有罪感是因害怕使父母的期望落空而引起的。这后一种情况特别重要，因为它涉及到权威主义家庭里，父母的态度这一决定性因素。尽管罗马的一家之父——家庭是他的财产——与现在的父亲有着很大的区别，但孩子来到这个世上，仍被普遍地看作是满足父母的情感、并补偿父母自身生活的失望。在

① 参阅《逃避自由》一书第5章中对民主社会里隐藏着的权威主义的讨论。

② 参阅卡夫卡给他父亲的信。在信中，卡夫卡努力说明，为什么他总是惧怕父亲。这封信是这一方面的一份经典文献。见《卡夫卡文集》，纽约，1940年版。

索福克勒斯[①]的《安提戈涅》[②]一剧中，克里奥关于父母权威的著名演说就是对这种态度的经典性说明：

孩子，正确之路是顺从安排，
在任何争论中皆支持父亲。
人们为抚养孝顺的后代而祈祷——
效法父亲，以邪恶还报仇敌，
以敬意对待友人。
若视培育子女为无用，
必自陷烦恼，
并为敌人频添笑柄。[③]

即使在我们这种非权威主义文化中，也存在着这样的情况，即父母期望孩子“成长”，以弥补他们在生活中所未能达到的。如果父母没有成就，那么孩子就应该获得成功，以给父母一种替代性的满足；如果父母没有获得爱（尤其是如果父母之间不相爱），那么孩子就应该对此加以补偿；如果父母在社会生活中均感到软弱无力，他们就会期望在控制孩子中获得满足。即使孩子符合这些期望，他们仍然具有有罪感，因为他们做得还不够，而这会使他们的父母失望。

一种令父母失望的、难以捉摸的形式，是由父母与孩子的差异感所引起的。统治型的父母期望他们的孩子在气质和性格上像他们。例如，性情暴躁的父亲不会同情一个不动情感的儿子；兴

① 索福克勒斯，古希腊悲剧家。——译注

② 安提戈涅：奥狄浦斯的女儿，曾不顾敌人禁令而为战死的哥哥营葬。——译注

③ 《古希腊戏剧大全》，第1卷，纽约，1938年版。

趣在现实成就上的父亲会对一个兴趣在思想、理论探讨上的儿子颇感失望，反之亦然。如果父亲的态度是独霸，他就会把儿子同他的差别理解为低劣，儿子感到有罪和低劣，是因为他与父亲不同，而且他力图使自己成为他父亲所期望的那种人。但他的成功只在于他削弱了自己的成长，而成为一个很不完美的他父亲的复制品。由于孩子认为，他应该像他的父亲，因此，这种失败给了他一种有罪的良心。这个孩子力图从这些义务概念的束缚中解脱出来，并成为他"自己"。但这种努力常常造成了一种极为沉重的"有罪"感，以致他还没有实现自由之目的，就在半途倒下了；这种负担是这样的沉重，因为孩子所要对付的不仅是他的父母、他们的失望、责备及要求，而且还有那些期望孩子们"爱"父母的整个文化。以上的说明，虽符合于权威主义的家庭，但它对当代美国却似乎未必正确。尤其在城市，我们已很少见到公开的权威了。但我所描写的这幅图景在本质的意义上仍是真实的，虽然没有明显的权威，但我们仍可看到匿名的权威，这种权威以充分的情感方式表达对孩子的期望，由此而取代了对孩子施以明显要求的方式。此外，这些父母并不认为自己是权威，但他们却是匿名权威的代表，他们期望孩子顺从双方——父母与孩子——都认可的标准。

有罪感不仅来源于人对非理性之权威的依附性，而且来源于这样一种情感，即人的责任是取悦于权威，而有罪感则反过来增加了这种依附性。有罪感已证明，它是形成和增强依附性之最有效的手段，而且在整个历史中，有罪感是权威主义伦理学的社会作用之一。权威像制定法典者一样，使他的臣民为他们那许多不可避免的违法问题感到有罪。在权威面前，不可避免的违法是有罪的，而且它需要权威的宽恕，于是，一种无边的罪过之锁链、有罪感形成了，期待赦免的要求产生了，这种要求把臣民们禁锢了起来，并对能得到宽恕而感激备至，却不去批评权威的要求

了。正因为有罪感和依附性之间的这种相互作用，才形成了坚固有力的权威主义关系。对非理性之权威的依附性导致依附者意志软弱，同时，意志软弱又加强了依附性，于是就形成了一个恶性循环。

动摇孩子意志的最有效方法是唤起他的有罪意识。及早地采用这一方法，就是要使孩子感到，他的性欲冲动及性欲冲动的早期表现都是“不好的”。由于孩子的性欲冲动是必然之事，故这种唤起有罪感的方法很少有失败的。一旦父母（社会是他们的代表）成功地使性欲和有罪永久地联系在一起时，有罪感就达到了同样的程度，并像性欲冲动产生时一样坚定。此外，其它的生理功能也由于“道德”考虑而遭到了损害。如果孩子不按规定的方式上厕所，如果他不像大人所期望的那样干干净净，如果他不吃应该吃的东西，那么，他就是坏孩子。孩子在五六岁时，已具有了广泛的有罪意识，因为他本性的冲动与父母对此的道德评价之间的冲突构成了一个持续绵延的有罪感的渊源。

自由与“进步”的教育制度对此状况的改变，并没有达到人们所预想的程度。公开的权威由匿名的权威取而代之；公开的命令由“科学”所建构的方法取而代之；“不要做这件事”由“你不会愿意做这件事”取而代之。事实上，匿名的权威所使用的许多方法比公开的权威更难以忍受。孩子不再感到被差来遣去（父母也不再发号施令），孩子无法进行反抗，且也发展不了一种独立的意识。他受到了以科学、常识及合作为名义的诱导和说服，谁能反对这些客观的原则呢？

一旦孩子的意志遭到破坏，他的有罪意识也就从另一渠道得到了加强。他朦胧地意识到他的屈从与失败，而且他必然想知道其中的原因。他无法不加辩解地接受一种令人困惑和痛苦的体验。原则上说，这种情况与印度最低层的社会阶层或受苦的基督徒一样，他的失败和软弱被合理化地“解释”为对他们之罪过的

公正惩罚。他们失去自由，却被合理化地解释为有罪的证明。这种信念加强了由文化和家长制价值观所带来的有罪感。

孩子对家长权威之强制的自然反应是反抗，这种反抗正是弗洛伊德“奥狄浦斯情结”的本质所在。弗洛伊德认为，对男孩来说，由于对其母亲的性渴望而变得敌视其父亲，神经病的发展就在于不能以令人满意的方法来克服由这种敌视所引起的焦虑。在谈论孩子和父母权威之间的冲突、以及孩子不能圆满地解决这种冲突的问题时，弗洛伊德涉及到了神经病的病根问题；然而依我之见，这种冲突主要不是由性敌视引起的，而是由孩子对父母权威之强制的反应所造成的，这种冲突本身就是家长制社会的内在组成部分。

由于社会和家长权威趋向于破坏孩子的意志、自发性及独立性，但孩子并非天生就该遭到破坏，因此，孩子就反抗以父亲为代表的权威；他要争取自由，不仅是要挣脱压制，而且要使自己获得自由，成为一个独立的人，而不是一个机械般动作者。对某些孩子来说，争取自由的斗争比其他一些孩子更顺利，尽管获得全胜者并不多。我们可在每一种神经病的根源中发现孩子在反对非理性权威之斗争中遭到失败而留下的创伤。这些创伤形成了一种综合症，这种综合症最重要的特征是人的创造力和自发性的衰弱或瘫痪；自我衰退，并为虚假的自我取而代之。在这种虚假的自我中，“我是”这一情感只是一种空谈，自我体验被他人期望的总和所替代；自治被他治所替代；模糊性、或用沙利文的术语，所有人际关系的体验都失去了连贯的特性。自我奋斗的失败之最重要的症状就是有罪的良心。如果一个人没有顺利地打破权威主义之罗网，他那不成功的逃避意图就是有罪的证明，于是，只有再度屈从，才能重新获得善良之心。

二、人道主义良心

人道主义良心并不是我们期望其高兴、惧怕其不高兴的权威之声的内在化；它是我们自己的声音，它存在于每个人的心中，它不受外界制裁和奖赏的影响。这种声音的本质是什么？我们为什么会听到它？又为什么会对此不加理睬？

人道主义良心是我们对整个人格是否完全发挥其功能的反应；它不是对这种或那种能力之作用的反应，而是对构成我们人类和个体之存在的整体能力的反应。良心判定我们作为人而应尽的职责；它（正像该词根 con-scientia 所示）是对自己的认识，是对我们各自在生活艺术中成功或失败的认识。良心虽是一种认识，但其范围却并不仅仅涉及抽象思维领域中的认识。它具有一种感情的性质，因为它是对我们整个人格的反应，而不仅仅是对我们精神的反应。事实上，我们并不需要意识到良心在说什么，以便使它对我们产生影响。

那些有助于我们整个人格充分发挥和展现其作用的行为、思想及情感，都产生一种内心赞成、"正直"的情感，这就是人道主义"善良"之心的特征。另一方面，有害于我们整个人格的行为、思想及情感，产生一种忧虑和不安，这就是人道主义"罪恶"之心的特征。因此，良心是我们自己对自己的反应。它是真正的我们自己的声音，这声音召唤我们返回自身，返回生产性的生活，返回充分和谐地发展——即成为彻底发展潜能的人。良心是我们之完善性的卫士；它"有能力保护人自身应有的全部自豪，同时使人具有对自己作出肯定回答的能力。"① 如果爱被定

① 尼采：《道德谱系》第2章，还可参见海德格尔对良心的描述，见《存在与时间》，1927年，第54—60节。

义为肯定人的潜能、对被爱者之独特性的关心和尊重，那么，人道主义良心则能合理地称为自爱、自我关心的声音。

人道主义良心不仅代表着我们所表达的真正的自我，而且也包含着生活中我们之道德体验的本质。人道主义良心中，保存着对人生之目的的认识，保存着实现这种生活目的的原则。我们认识到，我们自己所发现的这些原则与从别人那里学来的原则是一样的。它们都是正确的。

人道主义良心表现了人的自身利益和人的完整性，而权威主义良心则与人的顺从、自我牺牲、责任或他的“社会适应性”相联系。人道主义良心具有生产性，因而它是幸福的，因为幸福是生产性生活的必然产物。把成为他人之工具当作自己的原则（无论它显得多么高贵），都会使人变得忘我、不幸、顺从、失去勇气，这是对人的良心之要求的违反。不管是在思想上还是在行动上、甚或在饮食或性行为上，对人格完整性和正确功能的任何违反，都是违背人之良心的行动。

但是，我们对良心的分析与这个事实并不矛盾，即许多人的良心之声是这样的微弱，以致无法让人听见并按此而行动。事实上，这确实是人类道德不稳定的原因。如果良心常常能发出很响亮、很明确的呼声，那么，就不会有多少人背离他们的道德目标而误入歧途了。从良心本身的真正性质中，我们可推断出这么一个答案：由于良心的作用是维护人的真正的自身利益，因此，只要一个人尚未完全失去自我、尚未变得自我冷漠和自我摧残，良心便还在发挥作用。良心和人的生产性是相互作用的。人的生活越具有生产性，良心的作用就愈大；而良心的作用又反过来增加了人的生产性。人的生活越缺乏生产性，良心的作用就愈微弱。人的矛盾——与悲剧——是，当人最需要良心的时候，良心却最微弱。

造成良心近乎无用这一问题的另一种原因是，我们拒绝听从

良心之声，更为重要的是，我们忽略了对怎样听从良心之声的认识。人们常常有这么一种幻觉，即他们的良心将会发出很响的声音，而且它的启示也将清楚明确；这些人等待着听从这样一种良心之声，然而他们什么也没听见。当良心之声很微弱时，它的启示并不明确，一个人必须学会怎样听见和理解良心的呼唤，以便按良心而行动。

然而，要学会理解良心的呼唤是极其困难的，这主要有两个原因。为了听见良心之声，我们必须能听从我们自己自己，但在我们的文化中，大多数人都很难做到这一点。我们会听见良心的每一次呼唤、听到每个人的良心之声，但唯独听不到自己的声音。在每一场合，我们常常受到各种意见和观念的干扰、冲击：电影、报纸、广播、无稽之谈。假如我们故意阻止我们听从自己的良心之声，那么我们就不可能有所长进。

听从自己是很困难的，因为这门艺术要求具有另一种现代人很少具有的能力，即自身独处的能力。事实上，我们已产生了一种对孤独的憎恶；我们宁可要最浅薄、甚至最令人讨厌的伙伴，最无意义的活动，也不愿自身独处；我们似乎害怕看到面对自己的情景。这是因为我们会感到自己是坏伙伴吗？我认为，对自身独处的惧怕，是害怕一旦见到自己是一个既熟悉又陌生的人时，会感到窘迫，有时甚至会引起惊骇，于是，我们害怕了，并且逃跑了。这样，我们丢失了听从自己的机会，我们继续忽略自己的良心。

听从自己那微弱、模糊的良心之声是困难的，这还因为良心向我们发出的呼声不是直接的，而是间接的，同时也因为我们常常没有意识到，我们所受的干扰来自我们的良心。我们也许只为许多与良心没有明显关系的原因感到焦虑（甚或得病）。忽略良心最常引起的间接反应是一种含糊不定的有罪感和优虑感，或简言为疲惫感、怠倦感。有时，这种有罪感被认为是由于自己没做

这事或那事所引起的。事实上，人们忽略真正的道德问题，并不是由这样一种有罪感所引起的。不过，如果有罪感虽在无意中产生，但由于它强烈以致使人无法保持平静的话，那么，它就会引起更深、更强烈的焦虑，甚至引起生理或精神上的疾病。

这种焦虑的一种形式是惧怕死亡，它不是那种对世人必有一死的正常担心，而是一种对人随时会丧命的恐惧。这种对死亡的非理性恐惧来源于生活中的失意，它表现了由于人浪费生命、错失了生产性的运用自己能力的机会所产生的罪恶之心。死亡是一种强烈的痛苦，但没有很好地生活便要死去则令人无法忍受。与对死亡的无理惧怕相关联的是惧怕衰老。在我们的文化中，更多的人为这一惧怕所萦绕。这里，对老年人我们有一种合理的、正常的理解，但我们的理解与对“太老”而要死亡的恐惧有着性质和程度上的根本区别。我们常能看到、尤其在我们所分析的案例中可发现这样一些人，当他们还很年轻时，便为对年老的惧怕所缠绕；他们确信，体力的衰弱与他们整个人格、情感和智力的衰弱有关。这种观念决不亚于迷信，尽管有压倒性的事实作为反证。这也是由于我们的文化强调所谓年轻性，如迅速、适应、身体的活力，这些都是一个以成功为主要支点的竞争社会，而不是一个以发展人的性格为主要目的之世界所需要的性质。但是，许多例子说明，一个过着生产性生活的人在他衰老前是不会退化的。相反，在生产性生活的过程中，他所发展起来的精神与情感继续成长，尽管体力已有所衰退。然而，非生产性生活的人当他的体力——他从事活动的主要源泉——衰退时，他的整个人格的确退化了。老年人的人格衰退是一种象征，它说明过去未能过生产性的生活。惧怕衰老表现了非生产性生活这样一种感觉——常常是无意识的；它是我们的良心对我们自身残缺不全的一种反应。在有些文化中，更需要因而也更尊重老年，因为老年象征着智慧与经验。在这样的文化中，我们可看到一种如日本画家宏古

沙下面所表达的美好态度：

> 从六岁起，我便迷恋于描绘物品的外型。到十五岁那年，我已出版了大量的图案。但七十岁前，我所作的一切都不值一提。七十三岁，对自然、动物、植物、飞禽、鱼类、昆虫的真正结构，才稍有领悟。迈入八十，我才会有更大的进步。年届九十，我将洞察事物的奥妙。高龄一百，我便可达到奇异的境界。一百一十，所绘的点点滴滴必栩栩如生。
>
> 这是我七十五岁所写，如今已是一个酷爱绘画的老者。"①

惧怕得不到他人的赞赏，虽不如无理地惧怕死亡和衰老那么明显，但这也是无意识有罪感的一种重要表现。在这种有罪感中，我们同样能看到对正常情况的无理歪曲。现代人期望自己为每一个人所接受，因而他害怕在思想、情感、行为上与文化模式的常轨相背。这种无理地惧怕别人不赞赏的一个原因是无意识的有罪感。如果人未能过生产性的生活，他就会对自己不满意，他不得不借助别人的赞赏来取代对自己的不赞赏。只要我们把这个问题作为道德问题，作为虽属无意识有罪感，却是普遍流行的现象来加以认识，就会对这种需要他人赞赏的渴求充分理解了。

人似乎可以顺利地自我排除，并对良心之声的呼唤置之不理。但存在着这样一种情况，在这种情况下，置良心于不顾的意图很难实现，这就是睡眠。此刻，人摆脱了白天喧闹声的干扰，只接受他内心的体验，这些体验是由价值判断与顿悟，以及许多非理性努力所构成的。睡眠中，良心往往不能平静；但令人悲哀

① J. 拉法格：《与宏古沙对话》，1896年。

的是，我们在睡眠中能听到良心的呼唤，却不能有所行动；而当我们能行动时，却又忘了睡梦中我们所听到的良心的呼唤。

下面所叙述的梦境就是一个这样的例子。有一位著名的作家曾遇到一个机会，以出卖他作为作家的完整性来换取大笔的金钱和名望。在考虑是否要接受这笔买卖时，他做了一个梦：在一座山脚下，他遇见了两个他很瞧不起的投机分子，但这两个人获得了很大的成功。他们告诉他，绕小道驱车开往顶峰。他采纳了这两个人的意见，但当快要到山顶时，他的车翻了，他也因车祸而身亡。这一梦境的含义几乎无需多加解释，在梦境中他知道，接受这一机会是以毁灭为代价的。当然，这只是梦境所表达的象征性语言，实际上他不是肉体上的消亡，而是他作为一个完整的人、生产性的人被毁灭了。

在我们对良心的讨论中，我已分别考察了权威主义良心和人道主义良心，以说明它们各自的特征性质。当然在现实中，它们并不是互相分离的；在任何个人身上，这两种良心也不是绝对排斥的。相反，每个人实际上都有两种"良心"，问题是要区分它们各自的力量和相互关系。

有罪感常常是权威主义良心的有意识的体验，但产生有罪感的动力却植根于人道主义良心中，在这种情况下，权威主义的良心就像是人道主义良心的合理化。一个人由于未取悦于权威而意识到有罪，然而在无意识中，他不会因人辜负了对自己的期望而感到有罪。例如，一个人本来期望自己成为一名音乐家，但为了满足其父亲的愿望，他改作了商人。但是，他在经商上并没有获得成功，于是父亲对儿子的失败感到失望。这个儿子也感到颇为压抑，自以为没有能力做好这项工作。后来，他决定求助于心理分析学家的帮助。在分析交谈中，他首先大谈了他的不适应感和压抑感。不久他就认识到，他的压抑感是由令父亲失望的有罪感所引起。当分析家问他，这种有罪感的真正理由是什么时，他很

烦恼。但不久，他做了一个梦，梦见自己成了极为成功的商人，受到了他父亲的赞扬，这是现实生活中所从未有过的事；梦正做到这里，他突然感到惊慌失措，极其冲动，他从梦中惊醒了。梦使他吃惊，他想是否自己完全误解了他的有罪感的真正原因。于是他发现，他的有罪感的核心并不是没有满足他的父亲，相反，是他顺从了他的父亲而没有满足自己。他完全意识到了他的有罪感，那是权威主义良心的表现；而这种权威主义良心却使他完全没有认识到他对自己所犯的如此大罪。要了解这种压抑感的原因并不困难，这就是我们的文化模式助长了这种压抑感。根据我们的文化模式的要求，由使父亲感到失望而引起的有罪感是有意义的，而为忽略了自己所产生的有罪感则是无意义的。这种压抑感的另一原因是，担心会认识自己的真正罪过，由此而必然要解放自己，使自己认真地生活，即取代在惧怕愤怒的父亲和力图使他满意之间的摇摆不定。

权威主义良心和人道主义良心的关系还有另一种形式，在这种形式里，虽然二者所遵循的道德规范的内容是相同的，但接受这些规范的动机却并不相同。例如，不杀人、不仇恨、不忌妒及爱邻居，这些是权威主义伦理学的道德规范，也是人道主义伦理学的道德规范。也许可以说，良心演进的第一阶段，是由权威所控制的，而良心在随后的发展中，并非顺从于权威，而是服从于人对自己的责任。赫胥黎曾指出，在理性和自由的发展尚未达到可能产生人道主义良心之前，接受权威主义良心是人类进化过程中的必经阶段；其他人对儿童的发展也持有同样的思想。在历史的分析中，赫胥黎是正确的，但我并不认为，对非权威主义社会中的儿童来说，权威主义良心的存在是人道主义良心发展的先决条件。当然，只有人类的未来发展才能证实或否定这种假设的正确性。

如果良心是以严厉的、不可否认的非理性权威为基础的，那

么，人道主义良心的发展几乎会遭到全面的阻碍。那样，人就得完全依赖外在于他自己的力量，不再关心或感到对自己的存在负有责任。他的全部关注就是这些外在于他的力量对他赞赏与否，这种力量可以是国家、领袖或一种颇有力量的舆论。甚至，在人道主义伦理意义上最不道德的行为，在权威主义伦理那里，也是作为“责任”而加以体验的。这两种伦理都讲“应该”，但却各有含义，因为“应该”所涉及到的，可以是人类最好的事，也可以是人类最坏的事。

对权威主义良心和人道主义良心之复杂关系的极好说明，是卡夫卡的《审判》一书。书中的男主人公K发现自己“在一个早晨被捕了”，罪名是无知和活在世上。整部小说都描写K在一个神秘的法庭上力图为自己辩护，但他并不了解该法庭的法律和程序。他疯狂地求助于奸诈的律师、与法庭有关的妇女，以及他所能发现的任何人，但全然无济于事。K终于被判处死刑并被杀害。

这部小说是以梦境方式和象征性语言写成的；它的内容虽然实际上是通过外在事件以说明内心体验，但却达到了具体、几乎逼真的境界。这个故事表明，人的有罪感的含义是，人感受到匿名之权威的指责，并由于未能取悦于这些权威而产生有罪感。然而，这些权威与他相距如此之远，以致他甚至无法了解他们为什么指责他，或者他怎样才能为自己辩护。从这种角度看，这部小说表现了卡夫卡的理论观点。人被定罪或得救，往往全然不知其因。他所能做的一切就是担忧和仰视上帝的慈悲。这一解释所蕴涵的理论观点就是卡夫卡的有罪概念，它也是极端的权威主义良心的代表。然而要指出的一点是，《审判》一书中的权威与卡夫卡所指的上帝根本不同。那些权威并无光荣感与崇高感，他们只有腐败与卑鄙。这方面的象征是K对这些权威的反抗。他感到被权威所压服，并认为自己有罪，然而他仇恨这些权威，认为他

们没有任何道德原则。这种屈从和反抗的复杂情绪是许多人所具有的特征，这些人既屈从于权威，又反抗权威，尤其是反抗内在化的权威——他们的良心。

但是，K的有罪感同时也是他的人道主义良心的反应。他发现他“被捕了”，这意味着他被迫停止了成长和发展。他感到自己的空虚和缺乏独创性。卡夫卡以寥寥数语熟练地描写了K的这种非生产性生活。他是这样生活的：

> 那年春天，K习惯于用这种方式消磨晚上的时光：下班以后——他一般在办公室里呆到九点——只要时间允许，他便独自或者和几个同事一起散一会儿步，然后走进一家啤酒店，在一张大多数情况下由年长者付钱的桌边坐下，一直到十一点才离开。但是，这个惯例也有几个例外：当银行经理请他乘车出去逛逛，或者请他到乡间别墅中吃饭时便是这样。经理对他的勤快和可靠有很高的评价。另外K每星期要去看一次一位名叫艾尔莎的姑娘；她在一家酒巴间里当侍应女郎，每夜都要通宵达旦，白天则在床上接待来访者。[①]

K感到有罪，却全然不知为何有罪。他害怕自己，渴求他人的帮助。然而，只有当理解了他的有罪感的真正原因时，他自身的生产性发展才能拯救他。在审判中，K向那个逮捕他的监察官打听了有关法庭和他的机遇等各种问题。那个监察官回答说：“虽然我不能回答你的问题，但至少可以给你一个忠告：少捉摸我们，少考虑你会遇到什么事，还是多想想你自己吧。”[②]

---

① 卡夫卡：《审判》，中译本，湖南人民出版社，1982年版，第18页。

② 同上，第13页。

在另一场合下，监狱神父说明了他的良心。那个教士指出 K 必须考虑自己的问题，以贿赂和乞求怜悯并不能解决他的道德问题。K 却把那个教士看作可以为他说情的另一个权威，他所关心的全部问题是，那个教士是否会对他生气。当他试图抚慰那个教士时，后者却在讲坛上厉声嚷道："'你的目光难道不能放远一点吗"' 这是忿怒的喊声，同时又像是一个人看到别人摔倒，吓得魂不附体时脱口而出的尖叫。"[1] 但是，即使这样厉声喊叫，也没有唤醒 K。他只是感到自己的罪孽更重了，因为他认为教士对他生气了。教士在结束谈话时说道："既然这样，我为什么要向你提各种要求呢？法院不向你提要求。你来，它就接待你；你去，它就让你走。"[2] 这句话表达了人道主义良心的本质，没有什么超越于人的权力能够向他提出道德要求。人必须对自己生活中的得失负责。只要他了解了他的良心之声，就能恢复自我。如果他做不到这一点，就将灭亡；除了他自己，没有人能帮助他。K 未能了解自己的良心之声，所以他必然要灭亡。而就是在处以死刑的一瞬间，K 才第一次看到了他的真正问题，他意识到自己缺乏生产性，缺乏爱，缺乏信念：

> 他的目光落在采石场旁边的那座房子的顶层上。那儿亮光一闪，好像有人开了灯，一扇窗户蓦地打开了；由于他离得远，站得高，所以他的形象模模糊糊，看不清楚。这个人是谁？一个朋友？一个好人？一个同情者？一个愿意提供帮助的人？仅仅是他一个人吗？还是整个人类？马上就会有人来帮忙吗？是不是以前被忽略的有利于他的论点又有人提出来了？当然，这样的论点

---

① 卡夫卡：《审判》，中译本，湖南人民出版社，1982 年版，第 217 页。
② 同上，第 228 页。

> 应该有。逻辑无疑是不可动摇的，但它阻挡不了一个想活下去的人。他从未见过的法官在何处？他从来没有能够进入的最高法院又在哪里？他举起双手，张开十指。[①]

K第一次看到了人类的休戚与共、友谊的可能性以及人对自己的义务。他提出了什么是高级法庭的问题，但他现在所提出的高级法庭，并不是他过去所相信的那种非理性权威，而是他的良心，这个良心是真正的起诉者，然而他过去却并没有认识到这一点。过去，K只意识到他的权威主义良心，以致完全忽略了他真正的道德问题。过去，由于权威对他的指责，他便自觉地意识到有罪。但他的真正罪过，是因为他浪费了生命，他无力改变自己，是因为他未能认识自己的罪过。悲剧在于当他意识到他早该认识的这一切时，却为时太晚了。

需要强调的是，人道主义良心与权威主义良心的区别并不在于后者在由文化传统所形成的，而前者是独立发展所成的。相反，在我们的语言能力和思维能力这一点上，两者是相同的，虽然它们是人类不同的内在潜力，但都是在一个社会文化环境下发展而成的。在过去五六千年的文化发展中，人类通过宗教和哲学体系，系统地阐述了它的伦理规范，每一个人如果不想从头开始的话，他的良心就必须以此为依据。但是，由于每一制度代表着不同的利益，因此这些制度的代表人就更多地强调了各种伦理规范的区别，而不是强调它们的共同核心。然而，对人所应持的立场来说，这些教义的共同因素比它们的区别更重要。如果我们把这些教义的限制因素与变迁理解为是它们所生长的特定历史、社会经济及文化情况下的产物，那么，我们就会得到一项惊人的发

① 卡夫卡：《审判》，中译本，湖南人民出版社，1982年版，第234页。

现，即所有思想家的目标都是促进人的成长和幸福。

第三节　快乐和幸福

> 幸福不是德性的报酬而是德性自身；并不是因为我们克制情欲，我们才享有幸福，反之，乃是因为我们享有幸福，所以我们能够克制情欲。
>
> ——斯宾诺莎《伦理学》①

一、作为价值标准的快乐

权威主义伦理学的长处是单纯；它的善恶标准是权威的裁决，遵从权威的裁决是人的美德。人道主义伦理学则必然会遇到我在前面已讨论过的难题：要使人成为价值的唯一制定者，那么，快乐或痛苦似乎就该成为善恶的最终仲裁。如果答案只能是两者必居其一，那么，人道主义原则确实不能成为伦理规范的基础。因为我们看到，有人是在酗酒、积聚财富、名望及伤害他人中找到快乐的；而另外有些人则是在爱、与朋友同甘苦、思考及绘画中得到快乐的。一种为人与动物、好人与坏人、正常人与病态人所共同具有的动机怎么能指导我们的生活呢？即使我们以不损害他人的合法利益来限定快乐原则，这一原则仍难以成为指导我们行动的原则。

然而，要么顺从权威，要么把快乐作为指导原则，这种选择是荒谬的。我将努力说明，对快乐（pleasure）、满足（satisaction）、幸福（happiness）及欢乐（joy）的本质所进行的一项经

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中译本，第248页。

验分析揭示出，它们是不同的、且部分矛盾的现象。这个分析指出，尽管在主观体验的意义上，幸福和欢乐是依靠客观条件、并与客观条件相互作用的结果，但它们决不该和只是主观体验的快乐相混淆。这些客观条件是能够广泛概括为生产性的。

人道主义伦理思想从萌芽期开始，就已认识到对快乐性质进行分析的重要性。然而，对这一问题的解决却并不令人满意，因为那时对快乐体验的无意识动力缺乏洞见。心理分析研究提供了新的资料，并对人道主义伦理学的这一古老问题作出了新的解答。为了更好地理解这些新发现，以及它们在伦理学理论上的适用性，对有关快乐和幸福的某些最重要的伦理理论作一简要的概括，似乎是必要的。

快乐主义认为，无论在事实上还是在行为规范上，快乐都是人类行为的指导原则。快乐主义理论的开山祖阿里斯提普斯[1]认为，趋乐避苦既是人生的目的，又是美德的标准。对阿里斯提普斯来说，快乐是即时的享乐。

这一极端——且又天真——的快乐主义立场，具有一个长处，即充分强调个人的意义和快乐的具体概念，从而使幸福等同于即刻的体验[2]。但是，它显然遇到了我们已谈论过的困难，即快乐主义者不能圆满地解决他们原则的纯主观主义特性问题。第一个力图纠正快乐主义立场，以把客观标准引入快乐之概念的是伊壁鸠鲁，尽管伊壁鸠鲁坚持，快乐是人生的目的，但他认为，“虽然所有快乐本身都是好的，但并非一切快乐都可选择”。因为，某些快乐随后会引起比快乐本身要大得多的烦恼。根据伊壁鸠鲁的观点，只有正当的快乐才有助于明智、完善、正义的生

① 阿里斯提普斯（Aristippus）：古希腊哲学家，苏格拉底的弟子。他所创立的快乐学派以快乐为至善。这一思想为后来的伊壁鸠鲁学派所继承和完成。——译注

② 见马尔库萨：《批判快乐主义》一文。

活。"真正的"快乐在于精神安宁、无所畏惧，而这样的境界只有那些深谋远虑者才能达到，因为他能为了获得永久安宁的满足而放弃一时的喜悦。伊壁鸠鲁力图说明，他那作为人生之目的的快乐概念与节制、勇敢、正义及友谊的美德是一致的。但他把"感受作为我们判断善的标准"，这并没有克服基本的理论困难，即把快乐的主观体验与快乐之"正确"和"错误"的客观标准相混淆。他为调和快乐的主观性和客观标准的努力，不外乎提出了这样一个主张，即和谐已存在于两者之间。

反快乐主义的人道主义哲学家也面临着同样的问题，他们力图维护标准的真实性和普遍性，然而我们却不能忽略个人幸福是人生的最终目的。

柏拉图是把真实与否的标准应用于欲望和快乐的第一人。快乐就像思想一样，可能是*真的*，也可能是*假的*。柏拉图并不否认，快乐具有主观感觉的成份，但他指出，快乐的感觉可能会产生"谬误"，而且快乐像思想一样，具有*认识的*功能。柏拉图是以这样的理论来支持这一观点的，即快乐不仅产生于人体的某一器官，而且来自于整个人格。因此，他的结论是，*善者享有真正的快乐*，*恶者具有虚假的快乐*。

和柏拉图一样，亚里士多德认为，快乐的主观体验并不能成为行为善良与否的标准，因此，它也不能成为判定其价值的标准。他说："如果有些事情使道德败坏者感到快乐，那么，我们不可假定，这些事情也会使其主人快乐。就像我们有理由把病人视为健康、甜美或苦涩的东西当作论断，或把患眼病者似乎视为白色的东西也认定为白色的东西一样"。[①] 不名誉的快乐不是真正的快乐，"而只是一种堕落的感受"；客观上名副其实的快乐，

① 亚里士多德：《伦理学》。

"对人来说，才是正当的快乐"。[1] 对亚里士多德来说，有两种快乐是合理的：一种是在满足需要与实现人之能力的过程中所产生的快乐；另一种则是在获得人之能力的体验中所产生的快乐。这后一种是更高尚的快乐。快乐是人之存在状态中的一种活动。最令人满意且完美的快乐具有这样一种性质，即它是伴随着对获得的或实现了的人之能力的积极运用而产生的。它意味着欢乐、自发性或无阻碍的活动，而"无阻碍的"意味着"不受拦阻"或"不受挫折"。因此，快乐使行为完善，并使生活完美。快乐是和生活联接在一起的，它不允许自己和生活分离。最伟大、最持久的幸福来源于最高尚的、具有神圣性的人类行为，即人类的理性行为，人只有具有这种神圣因子；他才会去追求这样的神圣行为。[2] 由此，亚里士多德得出了这样一个真正的快乐的概念，即它是与健康成熟者的主观的快乐体验相一致的。

斯宾诺莎的快乐理论在某些方面与柏拉图和亚里士多德的理论相类似；但他的理论远比后二者深入。斯宾诺莎也认为，快乐是正当或道德之生活的结果，而不是如反快乐主义学派所坚持的那样，是罪恶的象征。通过给快乐以一个更经验性的、具体的定义，斯宾诺莎推进了快乐理论，这一定义是以他的全部人类学概念为基础的。斯宾诺莎的快乐概念，是与潜能（能力）的概念相联系的。"快乐是一个人从较小的圆满到较大的圆满的过渡。痛苦是一个人从较大的圆满到较小的圆满的过渡。"[3] 较大或较小的圆满与人所具有的实现其潜能的较大或较小的能力是相同的，因而也更接近"人性的模型"。快乐不是生活的目的，而是人的生产性行为的必然产物。"至福（或幸福）不是美德的报赏，而

---

① 亚里士多德：《伦理学》。

② 同上。

③ 斯宾诺莎：《伦理学》，中译本，第140页。

是美德本身。”斯宾诺莎幸福观的意义在于能力的动力概念。歌德、尼采等这些重要人物，也把他们的伦理理论建立在同样的思想基础上，即快乐不是行为的主要动机，而是生产性行为的伴随物。

在斯宾塞的伦理学中，我们看到了对快乐原则最全面、最系统的讨论，这些讨论可以作为我们深入研究的良好起点。

斯宾塞关于快乐—痛苦原则之观点的关键是进化论。他提出，快乐和痛苦具有生物性功能，它激发人（或人类）根据对其个人（或对人类）有益的原则而行动；因此，它们是进化过程中必不可少的因素。“痛苦与损害有机体的行为相联系，快乐则与促进有机体康乐的行为相联系。”① “个人或人类通过追求愉快或躲避不愉快而日复一日地生活下去。”② 作为一种主观体验的快乐，并不能仅仅根据主观因素而加以判定，它也有客观性的一面，即人的身心幸福。斯宾塞承认，在我们今日的文化中，出现了许多“被歪曲的”快乐或痛苦之体验的情况，他把这种现象解释为社会的矛盾和缺陷。他认为，“如果完全改变人性以适应社会状况，就要承认这样的真理，即除了促进未来之幸福的行为外，只有即刻的快乐才是正当的；随着错误行为而带来的，不是最终的而是即刻的痛苦。”③ 他说，那些相信痛苦是有益的，快乐是有害的人，犯了曲解的错误，即把例外的出现视作常规。

斯宾塞把他的快乐之生物性功能的理论与社会学理论作了一番比较。他认为，“要重新塑造人性以适应社会生活的要求，最终必然使全部必要的活动都具有快乐的性质，而使那些不具快乐

① 斯宾塞：《伦理学原则》，纽约，1902年版。

② 同上。

③ 同上。

性质的活动与这些要求不符。"[1] 进一步而论，"作为实现一目的之手段的快乐，本身就成了一种目的。"[2]

柏拉图、亚里士多德、斯宾诺莎和斯宾塞的概念具有这样一些共同点：(1) 快乐的主观体验本身不是价值的充分标准；(2) 幸福是与善相联系的；(3) 评价快乐的客观标准是能够找到的。柏拉图把"善者"作为正当之快乐的标准；亚里士多德把"人的作用"作为标准；斯宾诺莎和亚里士多德一样，把运用人的能力以实现人性作为标准，斯宾塞则把人的生物进化和社会进化作为标准。

以上所提出的快乐理论和它在伦理学中的地位，事实上是不完善的，因为这些理论的形成，缺乏以精确的技术研究和观察为基础的充分的资料。心理分析学对无意识动机和动力性格所作的研究，为这种精确的技术研究和观察奠定了基础，因而能使我们超越传统的范围，把快乐作为生活规范而加以深入的讨论。

心理分析学证实了反快乐主义伦理学所持的观点，即满足的主观体验本身是靠不住的，因而它不是价值的有效标准。心理分析学对受虐狂本性的探讨证实了反快乐主义立场的正确性。一切期待受虐的欲望都被定义为追求对整个人格的损害。在一种更明显的形式中，受虐狂追求肉体的痛苦，及由这种痛苦所带来的快乐。性反常受虐狂是与性刺激和性满足相联系的，这种痛苦的欲望是有意识的。"道德受虐狂"则追求损害心理、羞辱及被统治；通常，这种欲望是无意识的，并被视为合理的忠诚、爱、自我否定或视为对自然法则、命运及其它超越于人的力量的反应。心理分析学说明了受虐狂是如何强烈地受压抑及如何充分合理化的。

然而，受虐狂现象只是无意识欲望中最显著的一个例子，这

① 同上。
② 同上。

些无意识欲望在客观上是有害的；一切神经病症都是无意识行为的结果，这些结果损害并阻碍了人的成长。对有害的渴望是精神疾病的真正本质。因此，每一种神经病都证实了这样一个事实，即快乐与人的真正利益是相矛盾的。

由满足神经病之渴望所引起的快乐可能是无意识的，但并非必然如此。性反常受虐狂就是神经病之渴望所引起的一个有意识的快乐的例子。虐待狂以羞辱他人而获得满足；守财奴则以囤积金钱而得到快乐；他们对满足这些渴望所产生的这种快乐，也许是有意识的，也许是无意识的。对这种快乐是否有所意识、或是否要进行压抑，这取决于如下两个因素：一个是个人对自己的非理性行为所具有的内心反抗能力；另一个是社会对这种快乐的认可或反对程度。压抑快乐有两种不同的意义：一种是广泛而经常的压抑形式，在这种形式里，快乐是有意识的，它涉及的不是非理性行为，而是理性的表现。例如，守财奴也许认为，他所感受到的满足是由于他对家庭的精心照看；虐待狂则可能感到，他的快乐来源于他的道德义愤感。另一种压抑形式更极端，在这种形式里，对任何快乐的无所意识。许多虐待狂都真诚地否定，他见到别人受羞辱时所产生的任何快乐感。然而，对他梦境的分析和自由交谈却可发现那种无意识快乐的存在。

痛苦和不幸福也可能是无意识的，对痛苦和不幸福的压抑也可能具有上面所描述的压抑快乐的同样形式。一个人感到不幸福，可能是因为他没有获得他所期望的成功、或他的健康受到损害、或由于他生活中的任何外在因素；然而，他不幸福的根本原因可能是他缺乏生产性、他的生活空虚、他没有爱的能力或有许多使他不幸福的内在不足。他似乎合理地说明了他的不幸福，但他并没有认识到这种不幸福的真正原因。另外，对不幸福的更广泛的压抑引起了对不幸福的全然无意识。在这种情况下，一个人相信，他是完全幸福的，但实际上，他并不满意，也并不幸

福。

对幸福、不幸福的无意识概念，遇到了一种重要的反对意见。这种意见认为，幸福和不幸福与我们对幸福或不幸福的意识感受相一致；而对快乐或痛苦毫无所知，则是与对快乐或痛苦的无所意识相联系的。这一争论不仅具有重大的理论意义，最重要的是它在社会和伦理方面的意义。如果奴隶对他们的悲痛命运毫无意识，那么，怎能以人的幸福之名义来反对奴隶制呢？如果现代人真像他所伪装的那样幸福，那不就证明了我们已建立了一个最好的世界吗？难道幸福的幻想还不充分，或“幸福的幻想”不是一个自相矛盾的概念？

这些反对意见忽略了这样一个事实，即幸福和不幸福表达了整个生物体的状况、表达了整个人格的状况。幸福和生命力、情感强度、思想及生产性的提高相关联；不幸福则与这些能力和功能的衰退相关联。由于幸福和不幸福都是我们整个人格的一种状况，因此我们的身体对它的反应统统比我们的意识对它的感受更明显。不幸福常常表现为拉长了脸，无精打彩，疲惫，或像头疼之类的病症，甚至更加严重的疾病形式；而身体感觉良好等则可能是幸福的一个“征兆”。的确，我们的身体比我们的心理更不易受蒙骗，人能够接受这样一种思想，即将来有一天，幸福和不幸福的存在及其程度，可以通过对人体进行化学而得以推断。同样，我们的精神和情感能力也要受幸福或不幸福的影响；我们的理智及情感的强度也依赖于它。不幸福削弱我们的整个心理功能，甚或使它瘫痪；幸福则能提高心理功能。当个人实际上并无幸福时，他那幸福的主观感受只是一种有关情感的思想幻觉，而与真正的幸福则全然无关。

快乐或幸福只存在于人的头脑中，而不是他的人格的一种状况，我把此称为虚假的快乐或虚假的幸福。例如，一个人作了一次旅行，且感到很幸福，然而，他那种幸福感是由体验了一次快

乐的旅行所产生的，而实际上，他也许对失望和不幸福无所觉察。一个梦可以向他展现事情的真相，或者，他会在以后认识到这并不是真正的幸福。虚假的痛苦也可能在多种情况下得以观察，在这种情况下，痛苦和不幸福是习惯上的推断，因此它们被感受到了。虚假的快乐和虚假的痛苦实际上都只是一种伪装的感受，它们是关于情感的思想，而不是真正的情感体验。

二、快乐的种类

正如我们已指出的那样，要认识快乐和伦理价值之间的关系问题，关键是分析各种快乐的不同性质。

一种快乐是解除痛苦的紧张所带来的感受，弗洛伊德和其他一些思想家认为，这是所有快乐的本质。饥饿、干渴、满足性欲、睡眠、锻炼身体，这些都源于生物体的化学作用。满足这些要求的客观的生理需要被理解为主观的欲望，如果它们在长时间里得不到满足，人就会感到痛苦的紧张。如果这种紧张得以消除，解脱的感受就是快乐，或我称之为满足。满足等于足够，这一术语似乎最适合于这种快乐。所有这种生理状况之需要的真正本质是，当生物体的要求得以满足，便会消除由生理变化所引起的紧张。如果我们饿了，就吃东西，但生物体——我们——有一定的限量，超限量的进食，实际上将是痛苦的。解除痛苦之紧张而带来的满足是最普遍的快乐，也最容易在生理上获得；如果这种紧张持续了很长一段时间，由此而成为极强的压力，它的解除也就成了最强烈的快乐。这种快乐的意义是无可怀疑的，而且，它几乎也是许多人在生活中所体验到的快乐的唯一形式。

还有一种快乐是解除心理紧张，但这种快乐与上面那种快乐性质不同。人也许认为，一种欲望是由他的身体需要引起的，但实际上，它却是由不合理的心理需要所决定的。他可能感到极其

饥饿，但这种饥饿感不是由生物体的正常的生理需要所引起，而是由减轻焦虑或紧张的心理需要所引起（尽管这些心理需要可能导源于生理反常）。众所周知，饮酒的需要常常不是由于干渴，而是由于心理的原因。

强烈的性欲，也可能不是由生理需要，而是由心理需要所引起的。一个无安全感的人，有一种强烈的需要，即向自己证明他的价值，向他人证明他的强大，或在性欲方面压倒别人，而使自己处于统治地位。这种人很容易产生强烈的性欲，如果性欲得不到满足，便会产生一种痛苦的紧张。他很容易认为，他那强烈的性欲来自于他身体的需要，但事实上，这些欲望却是由他的心理需要所决定的。欲望的另一个例子是神经病性的想睡眠，一般人认为，这种病症是由正常的疲劳所引起的身体需要，而实际上，它却是由诸如抑制焦虑、恐惧或愤怒等心理需要所引起的。

这些欲望与正常的生理需要相类似，因为这两者都植根于某种不足或贫乏中。但一种是在生物体内正常的化学过程中所产生的贫乏；另一种则是由心理机能障碍所引起的结果。在这两种状况中，贫乏都引起紧张，紧张的解除便是快乐。其它一切非生理需要的不合理欲望，如渴望名誉、统治、顺从、忌妒、羡慕等，都植根于人的性格结构，它们也是由人格不完美或人格变形所造成的。满足这些情欲所感受到的快乐也是由解除心理张力所引起的，就像神经病的生理欲望那样。

尽管对真正的生理需要的满足和对不合理的心理需要的满足所产生的快乐都在于解除紧张，但这两种快乐的性质却有不同的意义。生理条件的需要，如饥饿、干渴等是通过排除生理条件的紧张而获得满足的，只有生理上再有需要时，这些欲望才会重新出现，因此，它们在本质上具有周期性。相反，不合理的心理欲望是贪得无厌的。具有忌妒、占有、虐待狂的人，其欲望不会随欲望的片刻满足而消失。不可能被“满足”才是那些不合理欲望

的真正本质。这些欲望是由个人自己的不知足所产生的。生产性的缺乏，及由此而来的软弱无力、恐惧，就是这些追求、渴望及不合理欲望的根源。即使能满足这种人的全部权力欲和破坏欲，也依然改变不了他的恐惧和孤独，因此，他的紧张仍然存在。幸福的幻想变成诅咒，因为人自己没有找到解除恐惧的办法，他幻想着以增加满足来消除他的贪婪，并恢复内心的平衡。但是，贪婪是个无底洞，以满足来解除贪婪的想法，只是一种幻想。贪婪并非像人们常常认为的那样，植根于人的兽性，实际上，它植根于人的心灵和幻想。

我们已看到，产生于满足生理需要的快乐和满足神经病态欲望的快乐都是排除痛苦的紧张的结果。但是，第一类快乐是真正的满足，是正常的，而且是幸福的一个条件；而第二类快乐最终只是需要的暂时缓减，病态作用，及本质上不幸福的表现。我提议，把来源于满足不合理的欲望的快乐，称之为“不合理的快乐”，以同正常生理欲望的“满足”相区分。

对伦理学来说，不合理的快乐与幸福之间的区别，比不合理的快乐与满足之间的区别重要得多。为了理解这些区别，对心理学的缺乏（scarcity）与充足（abundance）概念进行一番介绍，也许会有助益。

人体的需要没有得到满足，便产生紧张，而这种紧张的排除则给人以满足。真正的缺乏是满足的基础。在另一不同的意义上，不合理的欲望也植根于缺乏，植根于人的不安全感和焦虑感，它们迫使人产生仇恨、忌妒或屈从，来源于满足这些渴求的快乐植根于缺乏基本的生产性。生理需要与不合理的心理需要都是一种缺乏。

在缺乏的领域外，还有一个充足的领域。即使是动物，也有过剩的精力。在活动中，这种精力就会表现出来。但充足的领域本质上是人类所具有的一种现象。它是生产性的领域，是内在能

动性的领域。这个领域只能在这样一个程度上而存在，即人并不仅仅为生存而工作，因此他充分发挥着自己的精力。人类的进化，是以充足领域的扩展，有效地发挥剩余精力以获得超越生存的成就为特征的。人所创造的人类的全部特殊成就，都来源于这一充足领域。

在所有的活动中，甚至在如饥饿和性这类基本功能上，都存在着缺乏与充足的区别，因此也存在着满足和幸福的区别。满足强烈饥饿这一生理需要是快乐的，因为它排除了由饥饿所带来的紧张。满足饥饿所带来的快乐与满足食欲所带来的快乐，具有不同的性质。食欲是期望享受到美味的体验，它与饥饿不同，因为它不会产生紧张感。在这种意义上，美味是文化发展的产物，就像音乐和艺术欣赏一样，只有在文化和心理充足的情况下，美味才能发展。饥饿是一种缺乏的现象，它的满足是一种需要。食欲是一种充足的现象，它的满足不是一种需要，而是自由和生产性的一种表现。它所伴随着的快乐，可以称之为欢乐。①

在性欲方面，也有类似于饥饿和食欲之间的区别。弗洛伊德的性概念认为，性欲像饥饿一样，完全产生于生理上的紧张，通过满足性欲，就可排除这种紧张。但他忽略了与食欲相应的性欲和快乐，这种性欲和快乐只存在于充足的领域，它是人类所特有的现象。性"饥饿"者即可通过生理，也可通过心理的方法排除这种紧张以获得满足，这种满足构成了他的快乐。但是，我们称之为欢乐的性快乐植根于充足和自由，它是感觉和情感方面生产性的表现。

---

① 这里，我只是想说明缺乏性快乐与充足性快乐的区别，因此，没有必要详细讨论饥饿与食欲的问题。当然，在食欲中，总存在着真正饥饿的成份。饮食功能的生理基础以这样一种方式影响着我们，即饥饿的完全消失也会使食欲大减。然而问题是，这两种动机各自所占的分量。

欢乐和幸福被普遍地看作与伴随着爱的幸福相同。事实上，许多人认为，爱是幸福的唯一源泉。然而，对于爱像对于人类所有其它活动一样，我们必须在它的生产性形式和非生产性形式之间作出区分。正如我在前已指出的那样，非生产性的爱和非理性的爱只能是任何一种受虐狂或虐待狂的共生现象，这种爱的关系并不是以相互尊重和人格完整为基础的，而是以两个人的互相信赖为基础的，因为他们没有依靠自己的能力。这种爱，像所有其它非理性行为一样，是以缺乏、缺乏生产性、缺乏内在安全感为基础的。生产性的爱是两个人之间最亲密的关系形式，同时各自又有人格的完整，它是一种充足的现象，具有这种爱的能力，象征着人的成熟。欢乐和幸福是生产性爱的伴随物。

有所有的活动中，缺乏与充足之间的区别，决定了快乐之体验的性质。每个人都体验着满足、不合理的快乐及欢乐。在生活中，可以通过分辨这些快乐来区别不同的人。满足和不合理的快乐并不需要情感的努力；而只需要具有排除这种紧张的能力。欢乐是一种成就，它是以内在的努力、生产性的活动为前提条件的。

幸福是一种成就，它是人的内在生产性的产物，而不是上帝的恩赐。幸福和欢乐并不是满足由生理或心理的缺乏而引起的需要，它们也不是紧张的解除，而是在思想、情感及行为上全部生产性活动的产物。欢乐和幸福并没有质的区别，它们的区别只是在于欢乐所涉及的是单个的行为，幸福则可称作是欢乐的连续或完整的体验。我可以说“多种欢乐”（复数），但只能说“幸福”（单数）。

幸福象征着人找到了人类存在问题的答案：生产性地实现他的潜能。因此，他既与世界同为一体，但同时却又保持着他自身的人格完整性。在生产性地运用他的精力时，他提高了自己的能力，他“燃烧自己，却不化为灰烬。”

就生活的艺术而言，幸福是完美的标准；就人道主义伦理学而言；幸福是美德的标准。幸福常常被当作解除痛苦的逻辑对立面。肉体与精神的痛苦是人类存在的一部分，对这些痛苦的体验是必不可免的。人如果不惜一切代价要逃避痛苦，就只能靠完全超脱而加以实现，包括不体验幸福。因此，幸福的对立面并不是悲伤或痛苦，而是意志消沉，这种意志消沉是内在贫乏和非生产性的结果。

到目前为止，我们已讨论了与伦理学理论最有关系的各类快乐体验：满足、不合理的快乐、欢乐及幸福。但还有两种不怎么复杂的快乐类型需要给以简洁的讨论。一种是当完成了某项自己打算去做的工作后所带来的快乐。我建议把这种快乐称为“喜悦”（gratification），人实现了自己想完成的工作就产生了喜悦，尽管这活动并不一定是生产性的，但它表示人有力量、有能力成功地对付外在世界。喜悦并不真正依赖特殊的活动，一个人可以在一场美好的网球赛中得到喜悦，就像在事业上成功一样。关键在于完成所设定的任务中要有一些困难，而且他要得到满意的结果。

另一种有待讨论的快乐，并不以努力为基础，而是以努力的反面——松弛（relaxation）为基础。它是无需努力但却快乐的活动的产物。松弛在生理上的重要功能是调节生物体的和谐，生物体不能老是处于活动中。“快乐”一词似乎最适合于意指那种由松弛所产生的舒适感，而不管这种感受的性质如何。

我们是从讨论快乐主义伦理学的疑点开始的，这种观点主张，生活的目的是快乐，所以快乐本身是善的。作为我们对各种快乐所作之分析的结果，现在，我们可以详细论述与快乐有关的伦理问题了。为解除生理紧张而获得的满足，既不是善，也不是恶，在伦理评价的范围内，它是中立的，就像喜悦和快乐一样。不合理的快乐和幸福（欢乐）是伦理学意义上的体验。不合理的

快乐象征着贪婪，象征着人未能解决人类存在的问题。相反，幸福（欢乐）证明在“生活艺术”中的部分成功或完全成功。幸福是人最伟大的成就，它是人以整个人格对自己和外在世界作出生产性取向的反应。

快乐主义思想未能充分分析快乐的性质，因此认为，最容易的生活——有一些快乐——似乎同时就是最有价值的生活。但是，没有价值才是容易的。因此，快乐主义的谬误使我们更容易看到快乐与自由和幸福的区别；也更容易坚持，否定快乐就是善的证明。人道主义伦理学才真正要求，幸福和欢乐是主要的美德，但实行这一美德，并不是最容易的事，而是人最困难的任务，是人的生产性的充分发展。

三、手段和目的问题

以快乐为目的和以快乐为手段的问题，在现代社会具有重大意义。现代社会由于过分注重手段而往往忽略了目的。

斯宾塞曾十分详尽地论述了目的和手段的问题。他指出，以快乐为目的，必然会使达到这一目的的手段也具有快乐的性质。他假设，在一种为适应社会而完全改变人性的状况下，“除了有益于未来幸福的行为外，只有即时快乐的行为才是完全正确的行为；而那些不仅最终、且即时也带来痛苦的行为是错误的行为。”①

乍一看来，斯宾塞的假设似乎是有道理的。例如，如果一个人计划作一次快乐的旅行，那么为这次旅行而作准备是令人快乐的。但显然，实际情况并不总是这样，许多为达某一目的而作的准备工作并不使人快乐。一个病人如果为了键康，就必须忍受痛

① 斯宾塞：《伦理学原则》。

苦的治疗，而这种目的并不会使治疗本身成为快乐；女子分娩也不会变成快乐。为了实现某一预期的目的，我们会做许多无乐趣的事情，这只是因为我们的理智告诉我们必须这么做。最多，我们可以这么说，为了结果的快乐，无乐趣的事或多或少可以得到缓减；对快乐之目的的期望，甚至完全超过了不愉快之手段的分量。

但是，手段和目的问题的重要性并不在此。对这一问题来说，更重要的是理解无意识动机的问题。

斯宾塞提出了手段和目的的关系问题，我们可以很好的运用这个实例。斯宾塞是这样描述快乐的，一个商人感到快乐，是因为他每次结账，其结果总分毫不差。他说："如果你问，对这些与实际挣钱相距甚远、且与生活快乐更无关系的工作，为何如此煞费苦心，那么答案就是，保持账目的正确是达到挣钱这一目的的条件，而且，它自身又成为一个直接的目的——履行一项职责——可以是履行获得收入的责任，也可以是履行供养自己、妻子和孩子的责任。"[①] 在斯宾塞看来，以快乐为手段，导源于以快乐为目的——享受生活，或尽"责任"。斯宾塞未能认清两个问题。较明显的一个问题是，有意识地理解目的与无意识地看到目的具有某些区别。一个人可以认为，他的目的（或他的动机）是享受生活或对家庭尽责任，但他的真正目的——尽管是无意识的——却是通过金钱所得到的权力或来源于囤积金钱的快乐。

另一个更重要的问题产生于一种假设，即与手段相关的快乐必然来自于与目的相联系的快乐。当然，可能发生这样的情况，即以快乐为目的（将来有钱花）使实现这一目的的手段也具有快乐的性质（记账），就像斯宾塞所假设的那样。但是，记账的快乐可以出于完全不同的原因，而与目的相关的那种手段则可能是

① 斯宾塞：《伦理学原则》。

虚构的。例如，一个对记账极有兴趣的商人，当他的账目分毫不差时，他会感到极大的快乐。如果我们观察一下他的快乐，就会发现，他是一个充满焦虑和怀疑的人；他以记账为乐趣，是因为他在"行动"，却又不用作出抉择或承担风险。如果他对账目平衡感到快乐，那是因为数字正确象征性地回答了他对自己和对生活的怀疑。对他来说，记账与另一个人玩单人纸牌或清点窗户数字具有同样的效用。手段已独立于目的；手段篡夺了目的的地位，而所说的目的只存在于幻想中。

手段自身独立，手段成为快乐，这并不是因为目的快乐，而是因为与目的完全分离的其它因素。这方面最突出的例子是宗教改革后的几个世纪，尤其是加尔文主义影响下的工作的意义问题。

所讨论的这一问题触及到了现代社会的最大痛处之一。现代生活最突出的一个心理特征是，许多为实现目的而采取的手段及活动，已越来越篡夺了目的的地位，而目的本身却成了模糊的、非真实的存在。人们为挣钱而工作；为享乐而挣钱。工作是手段，享乐是目的。但实际情况又如何呢？人们为挣更多的钱而工作；又把这些钱花在再挣更多的钱上，而目的——享受生活——却被遗忘了。人们紧张地工作，努力地发明创造，以节省时间。然而他们运用节省下来的时间再抓紧工作，以再节省更多的时间，直至精疲力尽而不能运用他们所节省下来的时间为止。我们已陷落在手段之网中，却忘记了我们的目的。我们用无线电向每个人传播着最美妙的音乐和文艺节目。但在很大程度上，我们听到的却是低级趣味的喧哗或有损于智力和趣味的广告。我们拥有人类历史上最好的工具和手段，但我们却不会停下来问一下，它们的用途是什么。

过分强调目的会在多方面导致对手段与目的之间和谐平衡关系的曲解。其一是完全强调目的，而不充分考虑手段的作用，结

果是目的成为绝对的、不真实的，它最终除了梦幻就什么也不是。杜威先生对这种危险性进行了详尽的讨论。目的的孤立有可能产生相反的结果，即虽然目的在观念中依然存在，但它只是对全部行为的重点转移到实现目的之手段上去的一种掩饰。“目的使手段合理化”这一格言就说明了这种情况。为这一原则辩护的人没有看到，运用破坏性手段也有其自身的结果，即实际上改变了目的，尽管目的仍然在观念中存在。

斯宾塞关于快乐行为之社会效用的概念，对手段和目的问题具有重大的社会学意义。与这一观念相联系，他认为，快乐的体验具有生物效用，使有益于人类福利的行为产生快乐，并因此而具有吸引力。他说：“如果要改变人性以适应社会生活的要求，那么，这定会使全部必要的行为具有快乐性，并使一切不合于这些要求的行为都具有不快乐性。”① 他继续说道：“如果所提出的这一观点符合生活，那么任何行为都会成为快乐的源泉；如果坚持这么做下去，那么，社会环境所要求的每一行为或活动都会带来快乐。”②

这里，斯宾塞涉及到了一个最重要的社会现象，即任何既定的社会都力图使该社会成员形成这样的性格结构，也就是使他们渴望从事他们所必须从事的工作，以实现他们的社会职责。但他未能看到，在一个不利于其成员真正的人之利益的社会中，有损于个人但有利于特定社会功能的行为也可能成为满足的源泉。奴隶甚至学会了对他们的命运表示满意；压迫者则以残酷为乐趣。每一社会的凝聚力都依赖于这样一个确切的事实，即几乎任何行为都能具有快乐性，而这一事实说明，斯宾塞所描述的现象可能是阻碍社会进步的根源，也可能是促进社会进步的泉源。关键是

① 斯宾塞：《伦理学原则》。

② 同上。

要根据人性和人之生活的适当环境而理解任何特定行为的意义和作用，并认识由这种行为所带来的满足。正如上面所指出的那样，由不合理行为所带来的满足不同于有益于人类福利的行为所带来的快乐，因为前者是没有价值标准的。斯宾塞提出，每一有益社会的行为能够成为快乐的源泉，这一观点是正确，由此，他假定，与这种行为相联系的快乐，能证明快乐的道德价值，这一点则是错误的。只有分析人性，揭露个人的真正利益和特定社会所强加给他的利益之间的矛盾，才能发现客观的正确规范，这种规范是斯宾塞所力图发现的。由于斯宾塞对他所处的社会和该社会的未来，持有乐观主义态度，且在处理不合理的追求与满足现象上缺乏心理分析，这使他不知不觉地为流行于今日的伦理相对主义的问题铺设了一条道路。

第四节 作为性格特性的信仰

信仰在于肯定灵魂；
无信仰在于否定灵魂。

——爱默生

信仰（faith）是一个与当今的理性风气不相适合的概念。信仰这一概念通常是与信仰上帝，相信宗教教义有关，而与理性和科学思维相对立。后者被假定为与事实的领域相关，并且与超越事实的领域不同。在超越事实的领域中，科学思想是没有地位的，那里，只有信仰的统治。这种观点在许多方面都是站不住脚的。信仰如果不能与理性思维相一致，那么它势必会被当作早期文化的遗迹而淘汰，并为处理事实的科学和易明的、能确定的理论所取代。

现代对信仰的态度，是人们与教会权威和它对一切思想之控制进行长期斗争的结果。因此，对信仰的怀疑态度是和理性的真正发展密切相关的。然而，现代怀疑态度的这种建设性也有它被人们所忽略的相反方面。

洞察现代人的性格结构和现代社会，就会看到，现代缺乏信仰已不再具有历史上缺乏信仰所曾有过的进步性了。过去反对信仰，是为了解脱精神枷锁，是反对非理性的信仰；它表现了人对理性的信仰，表现了人根据自由、平等、博爱原则，建立一种新社会秩序的能力。今日缺乏信仰则表现了人的极度混乱和绝望。怀疑论和理性主义曾是思想发展的推动力量，现在，它们都成了相对论和反复无常的合理化，那种不断积累事实、最终必将发现真理的信念，已成了一种迷信。在很大程度上，真理本身被看作是形而上学的概念，科学则被当作是对搜集资料的限制。在所谓的理性之确定背后，隐藏着深深的易变性，这种易变性使人随时准备接受任何强加给他们的哲学，或与这些哲学妥协。

没有信仰，人能生活吗？婴儿不必“信任他母亲的乳房”吗？我们不必相信我们的伙伴，不必相信我们所爱的人及我们自己吗？对生活规范的合法性毫无信念，我们能生活下去吗？毫无信仰，人生确实索然无味、毫无希望，并不敢面对他之存在的真正核心。

那么，过去反对信仰的斗争是否毫无意义？过去理性的成就是否毫无作用？我们必须返回到宗教中，或毫无信仰、自抱自弃地生活吗？信仰是否一定是信仰上帝或相信宗教教义的问题？信仰是否与宗教密切相关，以致它们必然具有共同的命运？信仰是否必然与理性思维相对立或相分离？我将努力说明，这些问题是能够得到答复的，那就是要认清，信仰是一个人的基本**态度**(attitude)，是渗透在他全部体验中的性格特性，信仰能使人毫无幻想地面对现实，并依靠信仰而生活。很难想象，信仰首先不

是相信某些东西，但如果把信仰看作一种内心的态度，那么信仰的特定对象就是第二位重要的事了。论说"信仰"一词的含义是有助益的，在《旧约圣经》中，它被称作"Emunah"，意为"坚定"，由此意指人之体验的确定性、一种性格特性，而不表示相信某些东西。

为了有助于理解这一问题，首先要讨论一下怀疑（doubt）的问题。怀疑，通常也被理解为对这个或那个假设、观念或人表示怀疑或迷惑，但怀疑也被看作是一种态度，这种态度渗透在人的人格中，由此，一个人把怀疑集中在特定对象上就成了第二位重要的事了。为了理解怀疑这一现象，人必须区分理性的怀疑和非理性的怀疑。我将对信仰的现象作出同样的区分。

非理性的怀疑，并非是对不适当，或显然错误的假设的理智反应，而是具有个人生活情感和理智的怀疑色彩。对这个人来说，他没有任何生活中的确定性体验；任何事物都是可怀疑的，没有什么是可靠的。

非理性怀疑最极端的形式是神经病的强制性怀疑。一个人为这种怀疑所驱使，他势必怀疑他所考虑的一切，或对他所从事的一切都感到困惑，这种怀疑所涉及的常常是生活中最重要的问题和决定。它又往往侵入那些微小的细节，例如穿哪一套衣服，或是否要参加一次聚会。无论怀疑的对象是什么，或它们是微小的还是重要的，非理性怀疑都是令人极其痛苦和耗费精力的。

对强制性怀疑所作的心理分析表明，它们是无意识情感冲突的合理化表现。这种冲突来源于整个人格缺乏完整，来源于强烈的软弱无力、无依无靠感。只有认清了这种怀疑的根源，人才能战胜意志瘫痪。这种意志瘫痪是由软弱无力的内心体验所造成的。如果没有获得这种认识，还有一些别的办法，这些办法虽不太令人满意，但至少可以去除一些令人痛苦的显著怀疑。一种办法是从事可暂时获得解脱的强制性活动；另一种办法是接受某些

似乎可以忘却自己和他的怀疑的“信仰”。

然而，现代怀疑的典型形式，并不是上面所叙述过的那种积极的怀疑，而是一种不在乎的态度。在这种态度看来，一切事都具有可能性，没有必然的事。越来越多的人对每一件事、工作、政治、道德，都感到困惑，更糟糕的是，他们相信这种困惑是正常的精神状态。他们感到孤独、糊涂、软弱无力；他们并不根据自己的思想、情感、感觉、意识而体验生活，而是根据他们所想象的去体验生活。尽管那种机械般行动者的怀疑已消失，但取而代之的却是不在乎和相对主义。

与非理性的怀疑相反，理性的怀疑是对那些把有效性建立在信仰权威而不是相信人自身体验之基础上的假设提出疑问。这种怀疑对人格的发展有重要的作用。孩子在一开始，毫无疑虑地接受了来自父母之权威的全部思想。但在从父母之权威的解脱及自我发展的过程中，他会提出批评了。在孩子的成长过程中，他开始对自己先前毫无疑虑而接受的东西产生了怀疑，这种批评能力的增长与孩子独立于父母之权威，成为一个成年人的过程是成正比的。

在历史上，理性怀疑是现代思想发展的主要动力之一。现代哲学和科学从理性怀疑中，获得了最丰富的推动力。个人发展的情形也一样，理性怀疑的产生，是与逐渐摆脱权威——教会和国家——的控制密切相关的。

对于信仰，我期望作出与怀疑同样的区分，即区分非理性信仰与理性信仰。我把非理性信仰理解为对一个人、一种思想或一种象征的信念，并非出于人自己的思想或情感的体验，而是以人对非理性权威的情感屈从为基础的。

有继续讨论之前，我们必须对屈从、理智及情感作用之间的关系作进一步的探讨。很多例子说明，一个放弃了内在独立性、并屈从于某个权威的人，就会习惯于把权威的体验当作自己的体

验。最突出的例子是催眠状况。一个受催眠的人沉溺于对另一权威的屈从，他的思想和感觉都是催眠师“指挥他”的思想和感觉。甚至当他从催眠中苏醒过来后，他还是遵从着催眠师的示意，虽然他以为此时是他自己在判断，他是一个主动者。例如，如果催眠师曾示意，受催眠者在某一时间里会感到寒冷，他当穿上外衣。那么，这个人在解除催眠后仍会有受催眠时的那种感觉，并按此感觉而行动。同时他相信，他的感觉和行为是以事实为基础的，他是根据自己的信念和意志而行动的。

催眠状况是说明屈从权威与思想作用之相互关系的最明显例子，但是日常的许多状况也显示了同样的问题。人对具有强烈示意力的领导的反应就是半催眠状况的一个例子。无保留的接受领导的思想。这种接受不是以听从者对所提供给他们的思想作出自己的思考或评价为基础的，而是以他们对发言者的情感屈从为基础的。在这种状况下，人具有一种幻觉，即他们所表示的同意，就是理性地赞成发言者所示意的思想。他们认为，他们之所以接受这个发言者，是因为他们赞同他的思想。事实上，关系恰恰相反：他们接受发言者的思想，是因为他们已在半催眠的方式中屈从于他的权威。希特勒在谈到宣传性会议适合于夜间举行的问题时，曾对这种状况作了很好的说明。他说：“一个杰出的统治者的演说天才，将在现在（夜间）获得成功，因为此刻那些意志力薄弱者能以最自然的方式体验新的意志，他们比那些仍然把握着自身能力和意志力的人更容易争取。”①

对于非理性信仰来说：“Gredo quia absurdum est”（正因为荒谬、我才信仰）这句话在心理上完全具有正确性。如果有人提出一个合理的说法，那么，他所做的是每个人在原则上也都能做的事。然而，如果他敢于理智地提出一个谬误，那么他说明了这

---

① 希特勒：《我的奋斗》。

样一个事实，即他超越了一般的才能，因此他具有凌驾于常人之上的魔力。

在大量非理性信仰的历史事件中，《圣经》所记载的犹太人脱离埃及统治的故事是最能说明信仰问题的。在《圣经》的全部记载中，犹太人是这样的一种民族，虽然他们深受奴役，却不敢造反，并且不愿失去他们作为奴隶的安全感。他们只认识他们所惧怕但又屈从的权力；反对上帝的意旨，并自称是上帝之代表的摩西说，犹太人不会相信一个他们甚至不知其名的神。上帝虽不希望有名称，但为了满足犹太人对确定性的要求，也就取了一个名称。摩西坚持认为，即使有了名称，也不能充分保证使犹太人信仰上帝。于是，上帝又一次作出让步。他教摩西显示奇迹，“以使犹太人相信上帝曾出现过，他们先祖的上帝，就是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝。”这句话的嘲讽是很显然的。如果犹太人具有上帝所期望他们具有的那种信仰，那么，这种信仰一定植根于他们自己的体验或他们民族的历史中。但他们已经成了奴隶，他们的信仰是奴隶的信仰。这种信仰植根于对权力的屈从，这种权力是倚仗着魔力而发挥作用的。如果犹太人还能为另一种魔力所驱使的话，那么，它只能是与埃及人所使用的魔力无异但更强大的魔力。

现代非理性信仰的最极端现象是对独裁领导的信仰。这种信仰的辩护者试图以指出无数人准备为它而献身的事实来证明它的真实性。如果信仰是根据盲目忠诚一个人或一种目标而加以定义的，并以有人准备为它献身来衡量的，那么，先知们对正义和爱的信仰、与他们的反对者对权力的信仰，在本质上就确实是相同的，差别只是信仰的对象而已。于是，自由之维护者的信仰和自由之反对者的信仰的区别，就只在于他们信仰不同的观念。

非理性信仰是盲目的相信某个人或某些事，它植根于对一个个人的或非个人的非理性权威的屈从。相反，理性信仰是基于在

理智和情感的生产性活动中所产生的坚定信念。在被看作不含有信仰成份的理性思维中，理性信仰却是一个重要的组成部分。例如，科学家怎样才能得到新的发现？他是否一开始就是不断地实验、不断地积累资料，而没有一个他所期待发现的想象呢？在任何一个领域，几乎没有什么重大发现是以这种方式实现的；也没有人只凭对幻想的追求就能得到重大的结论。在人类努力的任何领域里，创造性思维的过程常常是从那些可称之为“合理的想象”开始的，这种想象本身就是先前研究、思考及观察的结果。当科学家顺利地收集到充分的资料，或形成了数学方程式，或两者兼而有之，而使他原先的想象很可能实现时，我们可以说，他获得了一项假定。对这个假定作仔细的分析，以辨别它的含义，并收集证实这一假定的资料，则可产生更确切的假设，最终也许会成为一种意义广泛的理论。

科学史上，充满着对理性的信仰和对真理的想象之实例。哥白尼、开普勒、伽俐略、牛顿等科学家，全都充满着对理性的坚定信仰。为这种信仰，布鲁诺遭受火刑，斯宾诺莎被驱逐出教会。从理性想象的概念，到系统地阐述理论，每一步信仰都是必需的：相信想象是所追求的合理的正确目标，相信假设是具有可能性的定理，相信最终的理论，信仰至少要坚持到基本实现了结论的正确性为止。这种信仰植根于人自己的体验，植根于人对自己的思考力、观察力及判断力的信赖。非理性信仰把某些事情当作真实的而加以接受，这只是因为一个权威或大多数人这么说；理性信仰则植根于对自己的生产性观察和思考的独立确信。

思考和判断并不是显示理性信仰的唯一的体验领域。在人类的各种关系方面，信任是任何真正的友谊和爱所必不可少的性质。“信任”某人，意味着确信他的基本态度、他的人格核心的可靠性与不变性。在这一点上，我并不是指一个人的观点的不变性，而是指他的基本动机是相同的。例如，他的能力或他对人性

尊严的尊重是他的自我的一部分，这是不会轻易改变的。

我们信任自己，也具有同样的意义。我们意识到，我们的人格中有一个自我、一个核心的存在，在我们的整个生命过程中，尽管环境会有些变化，我们的意见和感觉也会有所改变，但这个自我、这个核心却始终不变。这个核心就是“我”字背后的实体所在，它是我们确信自身一致性的基础。如果我们不相信自我的存在，我们的同一感就会受到威胁，我们就会依赖他人，而使他人的赞同成为我们与自我的同一感的基础。只有信任自己的人，才有能力相信别人，因为只有他才能确定他在未来和现在是一样的，因此，他在将来的感觉和行为也将和现在他所期望的感觉和行为一样。信任自己是我们有能力允诺某些事的一个条件，同时正像尼采所指出的那样，由于人是由他的允诺力所规定的，因此，信任是人类存在的条件之一。

信任一个人的另一含义是，我们相信他人、相信我们自己及人类所具有的潜能。这种信任的最初形式是母亲对她的新生婴儿的信任：她相信婴儿将活着、成长、走路、说话。然而，孩子在这方面的发展已成了常规，以致对这一切的期待似乎不需要信任了。对于那些可能不会发展的潜能，情况就不同了，如孩子爱人、幸福、运用他的理性以及诸如艺术天才等这类更特殊的潜能。它们是种子，如果给予适当的发展条件，这些种子就会生长、并有所展现；但如果缺乏条件，它们就会夭折。这些条件中，最重要的一个条件是，对孩子生活有重大意义的人要信任孩子的这些潜能。这种信任使教育和操纵相区分。教育是与帮助孩子实现他的潜能相一致的。[①] 教育的对立面是操纵，它出于对孩子之潜能的生长缺乏信心，并认为只有成年人让孩子做所要求他

---

① 教育一词的词根是 e-ducere，意为领导、或引导出潜在的事物。在这种意义上，教育即发掘事物的存在性，使它由潜在的状况发展为实际存在的状况。

们做的事、制止那些成年人感到似乎不合适的事，孩子才会获得正常的发展。机器人才没有信任的需要，因为它没有生命。

信任他人的极点是信任人类。在西方世界，这种信任表现在犹太教和基督教的教义中；在世俗里，这种信任的最强烈表现则可从过去一百五十年间进步的政治和社会思想中得以发现。像信任孩子一样，对人类的信任是基于这样一种思想，即人类的潜能如果有适当的条件，它们就能建造一个由平等、正义及爱的原则所统治的社会秩序。人现在还没有建立这样一个秩序，因此需要有这种信任。但是，像所有的理性信仰一样，这种信任不是空想，而是以人类过去的成就、个人的内心体验以及个人对理性和爱的自身体验为基础的。

非理性信仰植根于对权力的屈从——这种权力被认为具有压倒一切的力量，它无所不知、无所不能，植根于放弃自己的权力和力量。理性信仰则是以相反的体验为基础的。我们具有这种信仰，因为它是我们自己的观察和思考的结果。我们信任他人、信任我们自己以及人类的潜能，因为——而且只是在这个程度上因为——我们具有自身潜能生长的体验、具有我们自己成长之现实的体验、具有我们自己的理性和爱之力量的体验。理性信仰的基础是生产性。依照我们的信仰而生活，意味着生产性地生活，意味着获得唯一确定的存在感，这种确定的存在感源于生产的能动性，源于我们每个人是这种能动性之主体、并支配着这种能动性的体验。进而论之，相信权力（在统治的意义上）和运用权力与信仰是背道而驰的。相信权力的存在就是不信任尚未实现的潜能会生长。它仅仅根据展现出来的现在来推断未来。这是一种严重的错误估计，它忽略了人类的潜能和人类的成长，这实在是不合理的。对权力没有理性信仰。对权力或权力所代表的意愿，只有屈从的存在。尽管许多权力似乎是一切事物中最现实的，但人类历史已证明，它是人类全部成就中最不可靠的东西。由于信仰和

权力的互相排斥，因而那些开始建立在理性信仰基础上的宗教和政治制度如果倚仗权力，甚或使自己与权力结成同盟，那么它就腐败了，最终它们就会失却它们原有的力量。

这里，必须讨论一下在信仰方面的一个错误概念。人们往往认为，信仰是人消极地等待实现其期望的一种状况。这是非理性信仰的特征，因为从我们的讨论中可知，理性信仰绝非如此。理性信仰植根于人自己的生产性体验，因此它不可能是消极的，它必然表现着人的真正的内在主动性。有一个古老的犹太传说生动地说明了这一问题。当摩西把魔杖投入红海后，出现了与预期完全相反的结果，红海并没有为犹太人辟开一条干燥的道路。直到第一个人跃入红海，所允诺的奇迹方始出现，海潮倒退了。

在开始讨论时，我已对作为一种态度、一种性格特性的信仰和作为相信某些思想或某些人的信仰作了区分。以上，我们所讨论的只是第一种意义上的信仰。现在又提出了一个问题，即作为性格特性的信仰和信仰的对象之间关系如何。根据我们对理性信仰和非理性信仰所作的区分，这种关系是存在的。因为理性信仰是以我们自己的生产性体验为基础的，没有任何东西能成为超越人类体验之上的信仰的对象。而且，当一个人信任爱、理性及正义的思想，并非出于他自己的体验，而只是因为他被教导说要具有这种信念时，我们就不能说，他具有理性信仰。宗教信仰可能属于这两者间的一种。大体来说，那些并不持有教会之权力和宗教之神秘思想，而强调人自己的爱之能力及与上帝的类似性的教派，维护和培养了人们对宗教象征意义的是理性信仰态度。在宗教上能够成立的真正的信仰，也适合信仰的世俗形式，尤其是适合政治和社会思想。自由和民主的思想，如果不是以个人的生产性体验为基础，而是由强迫个人相信这些思想的党派或国家所提出，那么，它们除了堕落为非理性信仰外，就什么也不是了。对上帝的神秘信仰和无神论者对人类的信仰之间的区别，远小于前

者的信仰和加尔文主义者的信仰之间的区别，加尔文主义者对上帝的信仰，植根于确信人的软弱无力和惧怕上帝的权力。

人不能毫无信仰而生活。摆在我们这一代和今后几代人面前的严肃问题是，这种信仰究竟是对领导者、机器、成功的非理性信仰，还是基于对我们自身生产性活动之体验的理性信仰。

第五节 人的道德力量

世间奇异多，人则居其首。

——索福克勒斯《安提戈涅》

一、人，性善或性恶？

如果人性本恶的主张是正确的，那么，人道主义伦理学的立场——人能够根据自己的天生潜力和理性来识善行善——就是不可靠的。人道主义伦理学的反对者们声称，人性使人倾向于敌视同伴、忌妒猜疑及懒惰，除非他受制于畏惧。人道主义伦理学的许多代表面对这种挑战而坚持，人性本善，破坏性并不是人之本性的一部分。

的确，这两种冲突观点间的论战是西方思想中的基本主题之一。对苏格拉底来说，无知是邪恶的根源，但它并非人的天性；他认为，堕落是罪过。相反，《旧约圣经》告诉我们，人类历史是以一个罪恶行为为其开端的，人“自幼年起，就有邪恶的行径”。中世纪初期，这两种对立观点间的论战是围绕着如何解释《圣经》中亚当堕落的神话问题而展开的。奥古斯丁认为，人的本性由于这一堕落而腐败，后代生来就受始祖违命的诅咒，唯有教会转达上帝的恩惠和教会的圣礼，才能拯救人。奥古斯丁的劲

敌佩拉吉阿斯[1]则坚持，亚当的犯罪完全是他个人的问题，除了他自己以外，这不会影响其他任何人；因此，人生来就具有一种亚当未堕落前的能力，而且，犯罪是诱惑和邪恶的结果。这场争论的胜利者是奥古斯丁，这一胜利决定——也蒙蔽——了人心达数世纪之久。

中世纪后期，对人之尊严、人之能力及性本善的信念日益增强。文艺复兴时期的思想家和13世纪的神学家如托马斯·阿奎那等一样，都表达了这种信念，虽然他们对人的看法有许多本质上的区别，而且阿奎那从未回到佩拉吉阿斯的“异教”极端立场上。相反，人性本恶的观念在路德和加尔文的教义中得到了表述，由此而使奥古斯丁的立场得以复活。路德和加尔文虽然坚持人的精神自由，坚持人有权力和义务直接面对上帝，而不以教会为中介，但他们却谴责人性本恶和人的软弱无能。根据他们的观点，人得救的最大障碍是他的骄傲；要战胜这种骄傲，只有依靠人的有罪感、忏悔、对上帝的无条件屈从及信仰上帝的宽恕。

这两种观点，依然交织在现代的思想中。人之尊严和人之权力的思想在18世纪的启蒙哲学、19世纪的自由进步思想中得到了表现，而对此最极端的表述是尼采。这时，人毫无价值、空无一有的观念也找到了一种新的、完全世俗化的表达，它体现在权威主义制度中。在这种制度里，国家或“社会”成了至高无上的统治者，自来毫无意义的个人，被视为应该在忠顺与屈从中获得满足。这两种观念，虽明显地分属于民主哲学和权威主义哲学，但它们却以并不极端的形式在我们的文化、思想、尤其是在我们的感觉中混合在一起。今天，我们既是奥古斯丁又是佩拉吉阿

---

① 佩拉吉阿斯（Pelagius，? 360－? 420年），英国神学家、异教徒。——译注

斯、既是路德又是米兰多拉[1]、既是霍布斯又是杰斐逊的信徒。我们有意识地相信人的权力和尊严，但也常常无意识地相信人的——尤其是我们自己的——软弱无能与败坏，并把这一现象解释为"人的本性。"[2]

在弗洛伊德的著作中，我们可看到他是根据心理学理论来表述这两种对立的观点的。在许多方面，弗洛伊德是启蒙运动之精神的典型代表，如相信理性、相信人有权维护他的本性需要以反对社会习俗和文化压力。然而同时，他坚持这样的观点，即人的本性是懒惰、纵欲，必须强迫他从事有益于社会的活动。[3] 关于人的破坏天性在弗洛伊德"死亡本能"的理论中得到了最极端的表述。第一次世界大战后，破坏欲的力量给他留下了深刻的印象，于是他修订了原有的理论。根据原来的理论，人有两类本能：性和自我保护；后来的理论则让非理性的破坏性占据了主导地位。弗洛伊德假定，人是两种同等力量相冲突的战场，他为生存所驱使，也为死亡所驱使。他认为，这是一切生物体、包括人所具有的生物学力量。如果死亡驱力指向外在目标，它本身就表现为破坏性驱力；如果死亡驱力存在于生物体内，它就以自我毁灭为目标。

弗洛伊德的理论是二元论。他没有把人看成在本质上就是善的或在本质上就是恶的，而是把人看作受两种同等且对立的力量所驱使。许多宗教和哲学体系也持有同样的二元论观点。生存和死亡、仁爱和竞争、白天和黑夜、白色和黑色，都只是这种倾向中众多象征的一部分。这种二元论的确很适合于人性的研究。它

---

① 米兰多拉（Mirandola，1463—1494）：意大利人文主义者，哲学家。——译注

② 现代新正统神学的代表R．尼布尔曾明确地再述了路德的立场，并把路德的观点与进步的政治哲学似是而非地混为一谈。

③ 弗洛伊德这种两面对立的态度，可在他的《幻想的未来》一文中见到。

给人性本善的观念留下了余地，但也说明了人之强大的破坏力，只有肤浅的幻想者才会忽视这种破坏力。然而，这种二元论的立场只是研究的起点，它并不能回答我们的心理学问题和伦理学问题。我们所理解的这种二元论，是否意味着人天生具有生存驱力和破坏驱力这两种同样强大的力量呢？人道主义伦理学所面对的问题是，怎样才能无需制裁和权威主义命令而控制人性的破坏面。

或者，我们是否能获得更符合人道主义伦理学的答案，同时，在一种不同的意义上，理解追求生存与寻求破坏的倾向？我们回答这些问题的能力，有赖于我们对敌视和破坏性之本质的洞见。但是，在开始讨论这一问题之前，我们还是要认识到它是如何地依赖对伦理学问题的回答。

生存和死亡的选择，确实是伦理学最基本的选择，二者必居其一。这是生产性和破坏性、潜能和无能、美德和罪恶之间，必居其一的选择。对人道主义伦理学来说，所有邪恶活动都与生命相违抗，而一切善良行为则有助于保护和展现生命。

探讨破坏性问题的第一步是区分两种憎恨：理性的、“反应性”的憎恨和非理性的、“基于性格的”憎恨。*反应性的*、*理性的*憎恨是人在自己或他人的自由、生命或思想受到威胁时的反应。它的前提是尊重生命。理性的憎恨有一种重要的生物性功能：它与保护生命的行动具有同样的影响力；当致命的威胁来临时，它便作为一种反应而存在，威胁消除，它也就消失了；*它与有助于生命的活动并不互相对立，而是相互伴随的*。

*基于性格的*憎恨，具有不同的性质。它是一种性格特性、一种对憎恨的持续意愿，它停留在充满敌意的人心内，这种敌意并非是人对外来刺激的憎恨反应。非理性憎恨可能同样是由现实威胁所引起的，就像反应性憎恨那样；但它常常是一种无缘无故的憎恨，它利用一切机会而发泄，并使自己合理化为反应性憎恨。

憎恨者似乎获得了一种解脱感，好像他有幸找到了一个发泄内心敌意的机会。我们几乎可以从他的面部表情上，就看到他那发泄憎恨后所引起的快乐。

伦理学主要与非理性憎恨、破坏或削弱生命之问题有关。非理性憎恨植根于人的性格，憎恨的对象则是第二位的。憎恨者既把憎恨直接指向他人，也直接指向自己，虽然我们经常看到的是憎恨他人而不是憎恨自己。对自己的憎恨通常被合理地当作牺牲、忘我、禁欲主义或自责和自卑感。

反应性憎恨的出现，甚至比它所显现出来的更频繁，因为人经常会对反对其尊严和自由的威胁作出憎恨反应，这种威胁并不都是显而易见的，它是微妙的、甚至是以爱和保护的形式出现的。即使如此，基于性格的憎恨仍然是这样一种重要的现象，即把爱和恨作为两种基本力量的二元论似乎与事实相符。那么，我们必须承认这种二元论的正确性吗？为了回答这个问题，我们需对这种二元论的本质进行深入的探讨。善恶是同样强大的力量吗？它们都是人的原有特征吗？或者它们之间还存在着其它关系吗？

根据弗洛伊德的观点，破坏性是所有人类的天性；区别主要在于破坏的对象——他人或自己。从这种立场出发，结论必然是，毁坏自己与破坏他人成反比。然而，这个假设与事实是相矛盾的，即不管破坏的对象主要是指向自己还是指向他人，人的整个破坏程度是有区别的。我们并没有发现对别人有强烈破坏欲、而对自己则少有敌意的人；相反我们看到，敌视自己和敌视他人是联系在一起的。进一步，我们还看到，人所产生的对生命的破坏力与对生命的促进力成反比；破坏力越强，促进力越弱，反之也一样。这一事实向我们提供了理解对生命之破坏力的线索。它似乎表明，对生命破坏性的程度与展现人之能力受到阻碍的程度成正比。这里，我所涉及的并不是这种或那种欲望的偶然受挫，

而是涉及人在感觉、情感、生理及智慧等能力的自然表现上所受到的挫折，以及生产性潜能所受到的阻挠。如果生命的成长趋势受到阻挠，那么，这一受阻的能力便会改变进程，转而成为对生命的破坏力。破坏性是丧失生命力的结果。那些阻碍生命促进力的个人和社会条件产生了破坏性，破坏性又成为各种邪恶表现的根源。

如果生产性能力受阻，真会导致破坏性的发展，那么，破坏性似乎真可称为人之本性的一种潜能了。由此，我们是否可说，善恶是同样强大的人之潜能呢？为了回答这个问题，我们还必须研究潜能的含义问题。说某些事物“潜伏地”存在，这不仅意味着它在未来会存在，而且意味着这种未来之存在已在现在有所准备。现在与未来的这种发展关系可以这样给以描述，即未来实际上存在于现在。这是否意味着如果现阶段存在，那么未来势必会出现？答案显然是否定的。如果我们说，种子中现在已潜伏着树木的存在，那么，这并不意味着每一粒种子势必会长成一棵树。潜能的实现有赖于一定的条件，例如，在种子这种情况下，条件就是适当的土壤、水分、阳光等。事实上，除非潜能与实现潜能所需要的具体条件相联系，否则，潜能这一概念就毫无意义。叙述种子中现在已潜伏着树木的存在，必须给以特定的说明，即从一粒种子长成一棵树，也就是规定着如果种子处于生长所需的特定条件下，它就会长成一棵树；如果缺乏这些适当的条件，例如，土壤过于潮湿而不适合种子生长，那么，种子除了腐烂外，决不会长成一棵树。如果动物被剥夺了食物，那么，它除了死亡外，决不会实现它的生长之潜能。然而，也许可以说，种子和动物都有两种潜能，在后来的发展阶段上，每种潜能都会产生一定的结果：一个为第一潜能，即如果存在适当的条件，这一潜能便会实现；另一个为第二潜能，即如果条件与存在所需要的条件相反，这种潜能便会实现。第一和第二潜能都是生物体的本质部

分。第二潜能成为现实，与第一潜能成为现实的同样必然的。使用“第一”和“第二”这一术语，是为了说明，在正常的条件下，称之为“第一”潜能的发展就会出现，而只有在不正常的、病态的条件，“第二”潜能才会成为现实的存在。

现在我们假定，破坏性是人的第二潜能，只有当人不能实现他的第一潜能时，破坏性才会出现。如果这一假定是正确的，那么，我们所回答的只是与人道主义伦理学相对立的一个观点。我们已经说明，人并非一定是邪恶的，只有当适合他成长与发展的条件缺乏时，他才会变得邪恶。邪恶本身并不是独立存在的，它是缺乏善良，未能实现生命的错误。

我们还必须讨论与人道主义伦理学相对立的另一个观点，这个观点认为，善之发展的适当条件包括奖励和惩罚，因为人本身并没有任何发展自身力量的刺激力。在以下的篇幅中，我将努力说明，正常的个人本身具有发展、成长、生产性的倾向，这种倾向的停顿本身就是精神疾病的症状。精神健康像身体健康一样，并非是个人必须由外力强迫才会争取的目标，而是个人自己的内在要求；压制这种要求，则需要强大的反对它的环境力量。

人有一种内在的成长和尊严之驱力，这一假定并不意味着这是一种追求完美的抽象的内驱力，就像人所具有的一种特殊天才那样。它来自于人的真正本性，来自于这样一个原则，即**行动的力量创造了运用这种力量的需要**，**而不能运用这种力量则会造成机能失调和不幸福**。这一原则的正确性，我们在人的生理机能中很容易看清。人有行走和运动的能力；如果这种能力的运用受到阻碍，就会产生严重的生理不适和生理疾病。女子有生育和抚养孩子的能力；如果不运用这种能力，如果一个女子不能成为一位母亲，如果她不能把这种能力运用到生育和抚养孩子上，那么，她所体验的是一种挫折，这种挫折只能通过她在生活的其它领域加强发挥她的能力而得以补偿。弗洛伊德曾要求人们注意另一种

精力不能发挥以致引起的痛苦，那就是性功能。他认为，性功能受阻，就是神经失调的原因。然而，弗洛伊德过分评价了性满足的意义，他的理论是这一事实的象征性表述，即人未能运用和发挥他的能力，正是人之疾病和不幸福的原因之所在。这一原则在心理上的正确性就像在生理上的正确性一样显而易见。人具有言说和思考的能力，如果这种能力受到阻碍，人就会遭到严重的伤害。人具有爱的能力，如果他不能运用他的这种能力，如果他不能去爱，他就要忍受由这种不幸所带来的痛苦，尽管他可以假借一切合理之由而无视这种痛苦，或运用一切有教养的方式来逃避由这种失败而造成的痛苦。

对不能运用人之能力而造成不幸这一现象来说，其原因可以在人之存在的真正条件中得以发现。人的存在，是以存在之二律背反为其特征的，这一点我们在前面的章节中曾进行过讨论。人除了生产性地运用自己的能力外，他没有与世界合而为一、同时又感到自身独立存在的其它途径，也没有与他人相关、又保持自己作为唯一实体之完整性的其它方法。如果他不能生产性地运用自己的能力，他就不能实现内在的和谐与完整；他就会烦燥不安、支离破碎，被驱使着逃避自己、逃避无能、厌烦、软弱感，这就是他失败的必然结果。活着的人必然希望活下去，而他的唯一生存之路就是运用他的能力，发挥他之所有。

也许，没有什么现象比神经病更能清楚地说明人不能生产性地、完整地生活的后果了。每一种神经病都是人的内在能力和那些阻碍其能力发展的力量相冲突的结果。神经病症状就像生理疾病之症状一样，都表现了健康人格反对损害展现健康人格的影响的斗争。

然而，完整性和生产性的缺乏，并不总是导致神经病。如果它真的必然会导致神经病，那么，我们就不得不把大多数人都当作神经病来看待了。产生神经病的特定条件是什么呢？这里，我

只能提出一些主要的状况，例如，一个儿童比其他孩子更衰弱，因此在他身上，焦虑与人的基本欲望之间的冲突更尖锐、也更难以忍受；或者，这个孩子可能已发展了一种比同龄人更强烈的自由感和创造感，这样，他也许更难承受挫折。

对神经病，我不想例举更多的其它状况，而是想把问题倒过来，并问道，是什么情况使这么多人尽管不能生产性地、完整地生活，却并没有变成神经病。要回答这个问题，区分两个概念——缺陷的概念和神经病的概念——似乎是有用的[①]。我们假定，自由和自发性是每个人所应该达到的客观目标，那么，一个人如果未能达到成熟、没有自发性、不能真正的体验自我，他则可以被视为有严重的缺陷。如果一特定社会中的大多数人都没有达到这样一个目标，那么，我们则把这一现象视作社会形态的缺陷。个人与其他许多人都处在这一现象中；他没有意识到这是一个缺陷，他的安全似乎并没有因变迁或被遗弃而受到威胁。他可能失去了财富，并失去了真正的幸福感，但这一切由于他感到适应了其他人——因为他认识他们——而得到了补偿。事实上，他的真正缺陷已被他所处于的文化培养成了一种美德。加尔文教所提出的人的有罪感和焦虑感就是一个例证。可以说，如果一个人深陷在自己软弱无能、毫无价值感之中，不断地怀疑自己是否得救或永遭惩罚，那么，他几乎不可能享有真正的快乐，他使自己成为机器上的一个齿轮，他不得不为这台机器服务，这样的人就真是具有严重的缺陷了。然而，这一真正的缺陷是文化的产物；但它却被当作具有特殊的价值，并因此而保护个人不受神经病的伤害，而他如果在其它文化中，则会染上使他产生深深的不适感和孤独感的神经病。

---

① 下面关于神经病和缺陷问题的讨论，部分取自于我所著的《神经病的个人和社会起因》一文，载于《美国社会学评论》，1944年8月。

斯宾诺莎曾十分清晰地详细论述了社会形态缺陷的问题。他说："人们虽然受制于许多情感，但永远为同一情感所支配的人，还不多见，不过为同一情感所牢固地纠缠着的人，也复不少。我们也常常看见，有时许多人为一物所激动，甚至于即使那物不在面前，也确信其即在面前。假使一个人并不是在梦寐之中，而发生这类的事，则我们便说他是发疯了或癫狂了。……但那贪婪的人，除金钱和财货外，不思其他，以及那虚荣心重的人，除荣誉外，不知其他，就其惯作于人有损之事，且足以引人怨恨而言，因不能认为疯狂，但真正讲来，贪婪，虚荣心，淫欲等虽没有被认为病症，事实上都是疯狂之一种。"[①] 这些话写于数百年之前，至今却仍然正确，尽管这种缺陷已成为今日文化的典型，但它并没有遭到轻视，甚至也不令人烦恼。今天，我们能碰到一些行为和感觉如同一台机器般的人；我们发现，他从未真正体验过自己的任何事情，他所体验的自己，完全是他认为他所应该是的人；讥笑取代了欢笑，无聊的闲谈取代了相互沟通的交谈，单调的绝望取代了真正的忧伤。对这类人，能给以两种说明。其一是，他遭受着由自发性和个体性方面的缺陷所带来的痛苦，这种缺陷似乎无可救药。其二是，他和众多的其他人并无本质上的区别，后者处在同样的位置上。对他们中的大多数人来说，形成缺陷的文化形态使他们免受神经病蔓延之苦。而对某些人来说，这种文化形态毫无作用，而且这种缺陷多少总表现出严重的神经病。在这种状况下，这一文化形态并不足以防止神经病的蔓延，这一事实既是更剧烈的病理力量、也是更强大的健康力量互相冲突的结果，尽管这种文化形态允许它们保持沉默。

要观察人寻求健康的力量和耐心，也许没有比精神疗法更好的机会了。当然，心理分析学家也面对着反对人的自我实现和幸

---

① 斯宾诺莎：《伦理学》，中译本，第190页。

福的力量。但是，如果心理分析学家能够认识破坏生产性的环境力量——尤其是人的童年期——那么，他必然会对这样一个事实留下深刻的印象，即他的大多数病人并没有为一种实现心理健康和幸福的冲动所推动，他们早就放弃了这种奋斗。这种真正的冲动是治愈神经病的必要条件。虽然，心理分析的过程在于更深刻地洞察人的感觉和思想的分裂部分，但这一理智上的洞察，并不是改变病情的充分条件。这种洞察能使人认识他所陷入的死胡同，并使人知晓他在努力解决自己问题时注定失败的原因；但这只能为他寻求心理健康和幸福开辟一条道路，以便其依此从事并取得成效。无疑，只从理智上洞察是不够的；在治疗上，有效的洞察是体验性的洞察，在这种洞察中，病人自己的认识不仅是理智性的，而且也是情感性的。这种体验性的洞察本身是以人寻求健康和幸福的内在力量为基础的。

心理健康和神经病的问题与伦理学问题有密不可分的关系。可以说，每一种神经病都代表着一个道德问题。未能实现整个人格的成熟和完整是人道主义伦理学意义上的缺乏道德。更具体地说，许多神经病是道德问题的表现，神经病症状是未能解决道德冲突的结果。例如，一个人受晕眩病的折磨，但这可能并不是生理上的原因。当他向心理分析学家叙述他的症状时，会偶然提及他在工作上遇到了一些困难。他是一个不得不表达与他自己信念相反之观点的、有成就的教师。于是他认为，一方面他解决了成就问题，另一方面他也解决了维护道德完整的问题，同时，他用一些复杂的合理化向自己“证明”，这种信念的正确性。心理分析学家指出，他的症状可能与他的道德问题有关，他为此而颇不高兴。然而，分析的结果表明，他的信念出差错了，他的晕眩病是他的良好自我感的反应，是他的基本道德人格对他的生活方式的反应，这种生活方式迫使他侵犯自己的完整性，并破坏自己的自发性。

即使一个人似乎只破坏他人，他对自己生活原则的侵犯也如同对他人生活原则的侵犯一样。在宗教上，这种原则被表述为人是按上帝的意象创造的，于是，人的任何侵犯性都是反对上帝的罪行。在世俗里，我们可以说，我们施于他人的每一件事——无论善、恶——也是施于我们自己的事。“己所不欲，勿施于人”是一项最基本的伦理原则。但同样合理的说法是，己所欲，施于人。侵犯任何人的生命力，自己必然要遭到报应。我们自己的成长、幸福、力量，就是以对这些生命力的尊重为基础的，一个人不可能侵犯他人的生命力、而同时又使自己的生命力完整无缺。尊重生命、尊重他人也尊重自己的生命，是生命过程本身的伴随物，也是心理健康的一个条件。在某种情况下，破坏他人是一种类似于自杀冲动的病理现象。虽然，一个人可以成功地无视破坏冲动、或使破坏冲动合理化，但他——他的生物体——对这种冲动不能不有所反应，也不能为此而不受影响，这种冲动与维持他的生命和所有生命的真正原则是相矛盾的。我们看到，破坏者并不幸福，即使他成功地达到了他的破坏目的。因为，这削弱了他自己的存在。相反，不健康者情不自禁地羡慕正派、爱及勇气的表现，也不能不受这些表现的影响，因为他们自己的生命就是以这些力量为基础的。

二、压抑与生产性

认为人本质上具有破坏性和自私的见解导致了这样一种概念，即主张伦理行为在于抑制邪恶的冲动，在这种冲动下，人放纵而毫无自制。根据这个原则，人必须做自己的监督者；他必须首先认识自己的邪恶本性，其次运用自己的意志以反对他那天生的邪恶倾向。于是，抑制邪恶或放纵邪恶，他将二者必居其一。

心理分析研究为有关抑制的本质、抑制的各种类型及抑制的

后果，提供了大量的资料。我们可以作以下的区分：(1) 抑制出于邪恶冲动的行为；(2) 抑制邪恶冲动的意识；(3) 建设性地反抗这种邪恶冲动。

在抑制的第一种情况下，这种冲动本身并没有被抑制，所抑制的是产生于这一冲动的行为。例如，一个强烈的虐待狂，是在使他人遭受痛苦或统治他人时获得满足和快乐的。假如他对不赞成的惧怕或他所接受的道德律告诉他，他不该依自己的冲动而行事；由此，他抑制了这种行为，并不再按自己的愿望行事了。虽然不可否认，这个人赢得了战胜自己的胜利，但他并没有真正的转变；他的性格一如以往，我们所赞叹的只是他的“意志力”。姑且不说对这种行为的道德评价，就它的效果来说，作为对人的破坏倾向的防范，它也是令人不满的。它所需要的是极强的“意志力”，或惧怕制裁，以保证一个人不按他的冲动而行事。由于每一决定都是与强大的反对力量内在斗争的结果，因此，善良之胜利的机会是不稳定的，从社会利益的立场来看，这种抑制是极不可靠的。

对付邪恶冲动之更有效的方法，似乎是阻止它们变得有意识，因而就没有有意识的诱惑了。这种抑制，弗洛伊德称之为“压抑”。压抑意味着，这种冲动虽然存在，但不允许它进入意识的领域，或迅速使它脱离意识领域。运用同样的例证，虐待狂并不会意识到他的愿望是破坏或统治，也不会有诱惑和挣扎。

对邪恶冲动的压抑是这样一种抑制方式，即权威主义伦理学或明或暗地把它当作培养美德的最佳途径。虽然，压抑确实是对行为的一种防范，但它的效果远不如这种方法的倡导者所认为的那么好。

压抑一种冲动，意味着使它不为人所觉察，但这并不意味着使它不存在。弗洛伊德已说明，受压抑的冲动继续发生作用，并对本人具有深刻的影响力，尽管这人并没有意识到这一点。受压

抑的冲动对这个人的影响甚至并不一定小于有意识的冲动，其主要区别是，它不是公开的而是隐蔽的作为行为的基础的，因此，行为者并不知道自己在干什么。例如，虐待狂并没有意识到他的虐待，他觉得他对别人的统治是出于关心——他认为——他们的最佳利益，或出于他那强烈的责任感。

但是，正像弗洛伊德所指出的那样，受压抑的冲动并不仅仅产生于这种合理化的解释。例如，一个人可能发展一种“反应结构”和过分挂念、过分仁慈等，这与受压抑的冲动正好相反。然而，受压抑之冲动的力量却间接地明显起来，弗洛伊德把这种现象称为“压抑还原”。在这种情况下，当一个人的过分挂念发展成一种与他的虐待相反的反应结构时，他可能会运用这种与他原有的虐待具有同样作用的“美德”，去统治并控制他人。虽然，他感到，这具有美德和优越性，但对他人的影响甚至更具破坏性，因为一个人自己很难抗拒众多的“美德”。

对破坏冲动的第三种反应，与抑制和压抑完全不同。在抑制方式中，冲动本身依然存在，只是行为受到了阻止；在压抑方式中，冲动被从意识中移开了，但它仍以隐蔽的方式（在某种程度上）影响着行为；而在第三种反应方式中，人的生命促进力反抗着人的破坏性和邪恶的冲动。人越意识到这种破坏性和邪恶冲动，他的反抗力就越强。人不仅在意志和理性上进行反抗，而且在受到破坏性挑战的情感上进行抵制。例如，一个虐待狂反对虐待就会发展成真正的仁慈，这种仁慈会成为他性格的一部分，使他解除对自己的监督，并经常运用意志力以实现“自我控制”。这种反应所强调的不是人的过失感和悔恨，而是人内在之生产性的存在和运用。因此，作为善与恶之间的生产性冲突的结果，恶本身变成了善的源泉。

人道主义伦理学认为，伦理的选择并非是抑制还是放纵邪恶。压抑和放纵这两者都不过是奴役的两方面，因而，真正的伦

理选择并非在这两者之间，而是以压抑——放纵为一方与生产性为另一方之间的选择。人道主义伦理学的目标并非是压抑人的邪恶（这种邪恶是权威主义精神摧残的产物），而是生产性的运用人的内在潜力。美德与人所实现的生产性程度成正比。社会如果关心人之美德的培养，它必然关心人之生产性的培养，并因此而为人之生产性的发展创造条件。这些条件中首要的是，个人的发展和成长是一切社会和政治活动的目标，人不仅是目的和结果，而且除了自己以外，他不是任何人或任何事的手段。

生产性取向是自由、美德及幸福的基础。警惕性是培养美德的代价，但这种警惕性并非是看守对罪犯的警觉，而是理性的警惕，即人对他的生产性所需条件的认识和改造，并去除那些阻碍他的因素，一旦他陷入邪恶，就只有凭借外在或内在之力量才能防止邪恶的显现。

权威主义伦理学使人充满这样的观念，即善要求作出一种巨大的、无情的努力；善者必须经常反对自己，他的每一过失都有可能造成重大的灾难。这种观点是以权威主义为前提的。如果人真的这般邪恶，如果美德只是人对自己的战胜，那么，培养美德似乎的确是一种艰巨的工作。但是，如果美德和生产性一样，那么，它的实现虽不简单，但也不是如此费力和困难的事。正像我们已指出的那样，生产性地运用人之能力的愿望是人的本性，人的努力主要在于排除人自己和他之环境的障碍，这一障碍阻止了他对自己之爱好的顺从。就像一个变得缺乏创造性、而具有破坏性的人会不断陷入在一个无能为力的恶循环中一样。一个人越是意识到自己的能力，并生产性地运用这种能力以增进他的力量、信仰及幸福，他与自身异化的危险就越小；由此我们可以说，他创造了一种“善循环”。正如我们已指出的那样，欢乐和幸福的体验，不仅是生产性生活的结果，而且也是生产性生活的激励因素。对邪恶的压抑也许来自于一种自我惩罚和懊悔的精神，然而

在人道主义的意义上，没有什么比由生产的能动性所带来的欢乐和幸福之体验更有益于善了。对伦理教育来说，一种文化所能提供的欢乐的每一增长，都比惩罚之警告或美德之说教所能达到的更有效。

三、性格和道德判断

道德判断的问题往往和意志自由及宿命论联系在一起。一种观点认为，人完全是由他所无法控制的环境决定的，而人有抉择之自由的观念完全是一种幻想。这种观点所导致的结论是，人不可能对自己的行为作出判断，因为他没有抉择的自由。相反的观点主张，人有自由意志力，不管心理或外在的条件及环境如何，他都能运用这种意志力；因此他对自己的行为是负有责任的，并能够对自己的行为作为判断。

心理学家似乎不得不同意宿命论。在对性格发展的研究中，他认识到，孩子在一种道德中性的状况下开始了他的生活，他的性格是由外在影响塑造而成的，这种外在影响在他的生活初期是最强有力的，那时，他既无知识也无能力去改变决定他性格的环境。当他长到力图改变环境的那个岁月，他的性格早已形成，他缺乏研究并在必要时改变这些环境的动力。如果我们假定，人的道德特性植根于他的性格，那是否就是说，由于人在性格的形成上没有自由，因而他不能对自己作出判断？是否是说，我们越是洞察了那些对性格的形成和性格的动力负有责任的条件，就似乎越不可避免地持有这样的观点，即不能对任何人进行道德判断吗？

为了避免在心理认识和道德判断之间作选择，我们也许可以借助有时为自由意志论所拥护的折衷方法。这种方法主张，人生活的环境排除了自由意志的存在，因此它也就排除了道德判断。

例如，现代刑法就采纳了这种观点，它主张一个精神病患者不必对他的行为负责。和缓的自由意志论的倡导者则进一步主张，一个神经病在他所不能控制的冲动的支配下，也可能对自己的行为失去判断。然而他们认为，大多数人都具有从事正当行为的自由，只要他们愿意如此，因此，对他们必须进行道德判断。

但是，进一步地考察说明，这种主张甚至也是不能成立的。我们习惯于认为，我们有行动的自由，因为我们意识到自己的愿望，但是没有意识到它的动机，就像斯宾诺莎所提出的那样。我们的动机是我们性格中各种特殊力量之混合的结果。我们所作的每一抉择，都分别由统治动机的善或恶的力量所决定。对某些人来说，这种特殊力量具有压倒一切的强度，以致任何人只要知道他们的性格和当时的价值标准，便可预测他们抉择的结果（尽管他们自己可以想象，他们在“自由地”作着决定）。对另外一些人来说，由于他们的破坏力和建设力均等，因此他们的抉择不可能在经验上得以预测。当我们说，人可以有不同的行为时，我们所涉及的是后一种情况。但当我们说，他本应该采取不同的做法时，我们的含义只是我们没有预测到他的行为。然而，他的抉择说明，他的某一组力量强于其它的力量，因此即使在这种情况下，他的抉择也是由他的性格所决定的。如果他的性格有所不同，那么，他的行为也就会有所不同，不过，这种行为也还是严格地以他的性格结构为依据的。意志不是人性格以外所具有的抽象能力，相反，意志只是性格的表现。具有生产性的人信任自己的理性，他有爱人和爱己的能力，所以他有依德性而行事的意志。不具有生产性的人未能发展这种能力，他是非理性的缺乏意志力之情感的奴隶。

我们的性格决定我们的抉择，这一观点并非是宿命论的。人虽然与其他一切生物一样，受制于决定他的力量，但人是唯一赋有理性的生物，是唯一有能力认识这种力量的生物，而且，依靠

这种认识，他能积极参与对自身命运的安排，并加强寻求善的因素。人是唯一赋有良心的生物。他的良心是召唤他返回自己之声，它允许人知道自己该干什么，以便使人成为他自己；它帮助人经常意识到生活的目的以及达到这些目的所必需的规范。因此，我们并不是孤立无援的环境的牺牲品，我们确实有能力改变和影响那些内在及外在于我们的力量，并至少在某种程度上控制那些戏弄我们的环境；我们能够培养和强化那些发展和实现善之追求的条件。虽然，我们有促使我们积极参与生活的理性和良心，但理性和良心本身与我们的性格具有不可分割的联系。如果破坏力和非理性情感在我们的性格中居统治地位，我们的理性和良心就会受到影响，并不能正常地发挥作用。理性和良心是我们最珍贵的能力，我们的任务就是发展和运用这种能力。但理性和良心并不是无约束的、不确定的，也不是脱离我们的经验的自我而存在的；它们是我们整个人格结构的内在力量，而且像某个结构中的任何一部分一样，它们是由整个人格结构所决定，并影响着整个人格结构的。

如果我们把人之道德判断的基础建立在他的抉择是否有意志的变化上，那么，我们就无道德判断可言。例如，我们怎么知道一个人的童年和往后的内在活力？这种活力使他有可能抵制影响他的环境；而缺乏这种活力，会使另一个人屈从于相同的环境力量。我们又如何能了解一个人生活中的偶然事件？例如与一个善良、仁慈者交往，并不影响人的性格发展，而缺乏这种体验，则会影响他的性格往另一方向发展。我们确实无法知道这一切。即使我们把道德判断的基础建立在人可能改变行为这样一个前提下，但影响人性格之发展的体质因素和环境因素是如此繁杂众多，以致对他在追寻实践目标中是否会有不同发展这个问题，我们不可能得到结论性的判断。我们所能假定的只是，当性格开始发展时，就已受到了环境的影响。因此，如果我们要根据我们的

知识来判断一个有可能改变行为的人，那么，作为性格的研究，我们在伦理判断上必然会失败。

然而，这个结论并没有根据，因为它是以错误的前提和对判断之意义的混淆为基础的。判断包含着两种不同的东西：判断意味着适用主张或断言的心理功能；但“判断”也意味着对可宽恕和该谴责的活动具有“法官”的作用。

后一种道德判断是以超越于人，并判定人的权威观念为基础的。这种权威被赋有宽恕或谴责和惩罚的特权。它的裁决是绝对的，因为它高踞于人之上，并具有人所无法获得的智慧和力量。即使是民主社会所选举出来的、在理论上并不踞于他同胞之上的法官，也具有判断之神这一古老概念的色彩。虽然他个人并不具有任何高于人类的权力，但他的职务具有这种权力（对法官的尊重，就是尊重高于人类之权威所遗留下来的残迹；不尊重法庭，与叛逆罪在心理上密切相关）。但许多并不具有法官职务的人也扮演了法官的角色，当他们进行道德判断时，就准备着谴责或宽恕。他们的态度常包含着虐待狂和破坏性的成份。也许没有任何现象像“道德义愤”那样具有如此的破坏感，它在美德的伪装下表现出忌妒或仇恨。① 义愤者的满足来自于歧视他人和视他人为“劣等”生物，并伴随着他自己的优越感和正直感。

人道主义伦理学的价值判断，一般说来也具有与理性判断相同的逻辑特征。一个人在作道德判断时，所依据的是事实，而不是自认有如神明、优越、具有谴责或宽恕的特权。判断一个人的破坏性、贪婪、猜疑、忌妒，与医生诊断心、肺之功能失常并无区别。例如，我们必须判定一个杀人犯，而我们知道他处在病态状况下。如果我们能了解他的全部遗传特征、他早年和后来所处

① 兰纳尔夫（A. Ranuli）的《道德义愤和中产阶级》一书是这方面的突出例子。这本书的书名真可叫做《虐待狂和中产阶级》。

环境，那么，我们似乎可以作出这样的结论，他完全处在他无力而为之的环境的控制下；事实上，杀人犯所处的这种状况远胜于小偷，因此前者比后者更容易得到“谅解”。但这并不意味着我们不该判定他的罪行。我们能理解他如何和为何会成为目前这种样子，但我们也能就他现在的样子来判决他。我们甚至能假定，如果我们生活在同样的环境下，我们也会变得像他那样。这种考虑尽管可以防止我们扮演如若神明的角色，但它们不会阻碍我们进行道德判断。对性格的了解和判断与对任何其他人类行为的了解和判断并无区别。如果我要判定一双鞋或一幅画的价值，那么，我是根据与对象本质相关的客观标准加以判断的。假定这双鞋或这幅画质量很次，而有人指出，鞋匠或画家已尽了努力，但由于某些条件而使他未能生产出更好的产品，那么，我也不会改变我的判断。我可以对鞋匠和画家报有同情或怜悯，我可以试图帮助他，但我不能说，我不能判断他的产品，因为我了解这一产品为何质量这么差。

人生的主要使命是使自我成长，是成为与他的潜能相符的人。人生奋斗最重要的成果是他自己的人格。我们能客观地判断一个人完成他之使命的程度、他实现其潜能的程度。如果他未能完成他的使命，我们可以认识他的失败，并判断他为何失败——他的道德失败。即使我们知道，他遇到了压倒性的困境，其他任何人处于这种困境下也会失败，但对他的判断则并无两样。如果我们完全了解使他成为目前之状况的一切环境，我们会对他寄于同情；但这种同情并不会改变判断的有效性。了解一个人并不意味着宽恕他；而只意味着我们不会像高踞于他之上的上帝或法官那样谴责他。

第六节 绝对的伦理和相对的伦理，普遍的伦理和社会内在的伦理

我们也常常看见，有时许多人为一物所激动，甚至于即使那物不在面前，也确信其即在前面。假使一个人并不是在梦寐之中，而发生这类的事，则我们便说他是发疯了或癫狂了。至于那些陷于热恋的人，白天夜晚，只知梦想爱人或情侣，亦不能不说是疯狂，因为他们的行为处处足以令人发笑。但那贪婪的人，除金钱或财货外，不思其他，以及那虚荣心重的人，除荣誉外，不知其他，就其惯作于人有损之事，且足以引人怨恨而言，因不能认为疯狂，但真正讲来，贪婪、虚荣心、淫欲等虽没有被认作病症，事实上都是疯狂之一种。

——斯宾诺莎《伦理学》

不加鉴别地使用“绝对”和“相对”这些术语，使绝对伦理与相对伦理的讨论产生了很大的不必要的混乱。本节旨在辨别绝对伦理和相对伦理的含义，并分别讨论它们的意义。

“绝对”伦理的含义是，伦理命题既是不可怀疑的、永远正确的，也是不容修正的。这种绝对伦理的概念出自于权威制度。它从上述这一前提中逻辑地推断出，正当性的标准就是权威所具有的不容怀疑的优越性和无所不知的能力。这种优越性的真正本质是主张，权威不会犯错误，它的命令和禁律是永远正确的。对为使伦理规范有效而必须使它具有“绝对性”这样的观念，我们可以作简洁的处理。这一概念的基础是有神论的前提——“绝对”的存在＝完美的权力，而与此相比较，人必然是“相对”的

=不完美，这种概念在科学思想的其它所有领域已被取代，人们普遍认识到，这些领域中，不存在绝对真理，然而却有客观正确的守律和原则。正像前面已指出的那样，一个科学或合理有效的陈述意味着，在可得到的全部资料中，都运用了理性的力量，并没有为了所期望的结果而对这些资料进行隐瞒或伪造。科学的历史就是有欠充分和完整之陈述的历史，每一新的洞见都对先前命题的不充分性有所认识，并为创立更完整的理论提供出发点。思想的历史就是不断接近真理的历史。科学知识不是绝对的，而是“最适宜的”，它包含着一个特定历史时期所能获得的最适度的真理。各种文化所强调的是真理的不同方面，人类在文化上越能合作，这些真理的不同方面就越能结合成一幅完整的图像。

“相对”伦理的含义是，伦理规范并不是绝对的，它不仅像所有科学陈述一样，是可以修正的，而且在某些情境下，它天生无法解答，并且不承认那些被视为“完全正确”的选择。斯宾塞在讨论相对伦理和绝对伦理时①，曾这样说明这两者之间的冲突。他说，一个佃农想参加一次普选投票。他知道他的地主是一个保守主义者，如果他根据自己的自由主义信念投票，就有被收回租地的危险。斯宾塞认为，这是一场发生在损害国家和损害家庭之间的冲突，他由此而得出这样的结论，即“有如其它的无数情况一样，没有一个人能确定，选择哪一种情况似乎错误最小。”② 斯宾塞并没有确切地说明这种情况下该如何选择。因为这里存在着一种伦理的冲突，即使不涉及到家庭，也要冒涉及自身幸福和安全的危险。另一方面，不仅国家的利益在危险中，而且个人自身的完整也在危险中。他所真正面临的是，他的肉体，因此（在某些方面）也是他的精神幸福和他的完整性之间的选

① 见斯宾塞：《伦理学原则》。

② 同上。

择。不管他作出何种选择，结果总有正确与错误的两个方面。他不可能作出一种完全正确的选择，因为他面临着天生无法解答的问题。这种无法解答的伦理冲突与存在的二律背反有着必然的联系。然而在这种情况下，我们所碰到的不是人类情境中所固有的存在的二律背反，而是可以改变的历史的二律背反。这个佃农之所以面对着这么一个无可回答的冲突，只是因为社会制度提供给他的是一个无法获得令人满意之结果的情境。如果社会有所改变，这个伦理冲突是可以消失的。但是，只要这些冲突存在，他所做的任何决定就都会有正确与错误这两个方面，尽管有益于人之完整性的决定可以被认为在道德上高于有益于生活的决定。

使用“绝对”和“相对”这些术语之最后也是最重要的含义是，更确切地表现了普遍的伦理和社会内在的伦理之间的区别。我用“普遍的”伦理来意指以人的成长和发展为目标的行为规范；用“社会的”伦理来意指某特定社会及生活在该社会之人为发挥作用和得以生存所必需的规范。普遍伦理这一概念的例子可在如“爱你的邻居如爱你自己”或“不许杀人”这样的规范中看到。确实，所有伟大文化的伦理体系，对于什么是人的发展所必需的东西，什么样的规范是来自于人性并且对于人的成长是必不可少的条件方面，都表现出令人惊异的相似性。

我用“社会内在的”伦理学是指任何文化中的这样一些规范，这些规范所包含的禁律和要求只是某特定社会为发挥作用和维持生存所必需。社会成员服从这些准则是该社会生存所必需的，因为这些准则是该社会特定的生产方式和生活方式所必不可少的。社会组织必须以这样的方式致力于塑造其成员的性格结构，亦即使他们自愿去做那些在现存环境下他们应当做的事。这样，例如对一个好战的社会来说，勇气和主动性就成了绝对必要的美德，而对一个农业合作居主导地位的社会来说，忍耐和助人是美德；在现代社会中，勤奋正上升到最高美德之一的地位，因

为现代工业社会需要把工作当作它最重要的生产动力之一。那些在某特定社会的活动中，具有崇高地位的品质已成了该社会伦理制度的一部分。任何社会都以遵从该社会准则、信守该社会“美德”为其重大利益，因为该社会的生存有赖于这种遵从和信守。

除了有利于社会整体的规范外，我们还发现一些各阶级不同的伦理规范，这方面的例子有，较低层的阶级强调谦逊和顺从，而较高层的阶级则强调抱负和有进取心。阶级结构越稳定不变，各阶级之规范的差异就越明显，例如，封建制文化中，自由民之规范和农奴之规范的差异，或美国南部白人之规范和黑人之规范的差异等等。在现代民主社会中，阶级的差异虽不是社会制度结构的一部分，但不同的伦理规范却同时并存而起作用，例如《新约全书》的规范和经商有效成功的规范。每个人都根据他的社会地位和天赋而选择那些能实用的伦理规范，虽然他口头上继续鼓吹要服务于相反的规范。家庭与学校（例如，英格兰的公立学校与美国的某些私立学校）教育上的差别在于，前者虽没有直接否定其它规范，却致力于强调那些适合上层阶级社会地位的价值规范。

任何特定社会的伦理制度，其作用都在维持该社会的生存。但是，这种社会内在的伦理也符合个人的利益；因为社会是以某种个人无法改变的方式构成的，因此个人的自身利益总是与社会利益结成一体。然而与此同时，社会可以以这样的方式组成：那些对社会生存所必需的规范与那些对其成员的最全面发展所必需的普遍规范是冲突的。在那些特权集团统治或剥削其他成员的社会里，情况更是如此。特权集团的利益与大多数人的利益是冲突的，但是，由于该社会是以这样一种阶级结构为基础运转的，因此，只要该社会的结构没有根本的改变，那么，特权集团就会把强加在全体社会成员身上的规范作为每个人生存所必需的规范。

流行于这样一种文化中的意识形态总是倾向于否认任何矛盾

的存在。首先，它声称该社会的伦理规范对其所有成员都具有同等价值，并努力强调，这些致力于发展既定社会结构的规范是来源于人类存在之本质的普遍规范。例如，禁止偷盗常常表现了与禁止谋杀相同的起源——“人类的”需要。这样，本来只是某一特殊社会利益所需要的规范，就被赋予了人类存在所固有的普遍规范的尊严，从而，具有了普遍的适用性。只要某一类社会组织是历史上所必不可少的，个人除了接受束缚他的伦理规范外，就没有选择的自由。但是，当一个社会所维护的只是一种反对大多数人利益的结构，而改变这种情况的基础已出现时，认识既定规范的社会特征是促进改变社会制度之趋势的重要因素。那些力图改变社会秩序的努力，通常被旧秩序的代表称之为不道德。他们称追求自我幸福的人为“自私”，称力图维护特权的人为“尽责”。另一方面，服从被颂扬为“无私”、“忠诚”之美德

在人类进化的过程中，社会伦理和普遍伦理的冲突尽管有所减少，但是，只要人类还没有成功地建立起这样一个社会——在这个社会中，‘社会’的利益就等同于全体成员的利益，——那么这两类伦理学之间的冲突就始终存在着。只要人类进化还没有达到这一步，历史地制约着的社会需要和普遍的个人生存需要就必然是冲突的。如果个人活上五百或一千年，这种冲突也许不复存在，或至少可以大大缓减。那时，他可以在痛苦的播种后享受到生活和丰收的快乐；在历史上为下一代而辛苦耕耘的人，也可享受到丰收的硕果累累。但是，人只能活六七十年，他不可能活着看到收获。然而，作为唯一的存在，在他身上具有着人的全部潜能，人类的使命就是去实现这些潜能。人之科学研究的责任不是寻求“和谐”的解答，以掩饰这种矛盾，而是尖锐地认识这一矛盾。伦理思想家的使命是维护和增强人的良心之声，去认识对人来说，何为善、何为恶，而不管它对特定进化阶段的“社会”是善还是恶。他可能是一个“只身在荒野中呼唤的人”，但是，

只有这种呼唤始终存在、毫不中断，荒野就会变成良田。社会内在的伦理和普遍的伦理之间的冲突将会减小，并趋于消失，这是与下列情况相同步的：社会将变成真正的人的社会，亦即使社会全体成员得到了最大限度的人的发展。

健全的社会

孙恺祥　译

目　录

概　论 …………………………………………… (259)
经济改革 …………………………………………… (264)
政治改革 …………………………………………… (319)
文化改革 …………………………………………… (323)

概　　论

我们发现，人们对资本主义所作的各式各样批判分析都有着明显的相似之处。虽然人们确实批判了19世纪资本主义对工人的物质福利的忽视，但这决不是主要的批评意见。欧文和蒲鲁东、托尔斯泰和巴枯宁、迪尔凯姆和马克思以及斯韦策所论及的是人，是在我们工业制度下的人的处境。尽管他们以不同的概念表达了这一点，但他们都发现，人失去了他的中心地位，变成了达到经济目标的工具，人已经同他人、同自然相疏离，失去了具体联系，人的生命已不再有什么意义。我也详尽阐述了异化、疏离的概念，从心理学的角度说明了异化在心理上造成的结果。我这样做旨在说明同样的意思：人退到了接纳的、交易性的方向，不再具有建设性；人丧失了他的自我感，而依赖他人的认可，因而倾向于求同一致，却又感到不安全；人感到不满足、厌倦、焦虑，并且用他的大部分精力试图补偿或掩盖这种焦虑感。他的智力是异化的，可他的理性却堕落了，就他的技术力量而论，他正严重地危及着文明甚至整个人类的生存。

如果我们再来看看促成这种发展的原因，我们就发现在这一点上比诊断疾病本身更难取得一致意见。在19世纪初期，人们仍然倾向于把万恶之源归咎于没有政治自由，特别是没有普选的状况；而社会主义者，尤其是马克思主义者则强调经济因素的重要意义。他们认为，人的异化状态是他成了被剥削、被使用的客体的结果。另一方面，像托尔斯泰、伯克哈特之类的思想家却强调说，精神和道德贫困是西方人堕落的原因；弗洛伊德则认为，现代人的问题是过于压抑自己的本能以及由此而来的神经症的各种表现形式。但是，只分析一个部分而排除其他部分的解释是不

可靠的，因而也是错误的。这些社会经济的、精神的和心理的解释从不同角度看待相同的现象，而理论分析的任务就是要了解这些不同角度的解释是怎样相互联系、相互作用的。

适用于解释起因的看法当然也适用于说明治疗现代人的缺陷的药方。如果我认为病症的起因是经济的或精神的，或心理的，我必定相信医治了这些病因，社会必然就会健全。而如果我了解到这各个不同的方面是如何相互关联着的，我必定会得出这样的结论：只有在工业和政治组织上、精神和哲学方向上、性格结构和文化活动方面同时发生变革时，才能达到健全和精神健康。只注意某一个方面的变化而忽视其它各个方面，对整个变化来说是有害的。实际上，人类进步的最大障碍之一似乎就在这里。基督教宣扬精神更新，却忽视了社会秩序的变革；而没有社会秩序的变革，对大多数人来说，精神更新势必不起作用。启蒙时代提出，独立的判断和理性是最高的准则，鼓吹政治平等，却没有看到，如果没有伴随而来的社会经济组织的变化，那么，政治平等就不会导致实现人的友爱。社会主义，尤其是马克思主义，强调必须实现社会经济变革，却忽视了人的内心变化的必要性；而没有这种内心变化，经济变革也决不能导致“美好的社会”。过去两千年来的这些伟大的改革运动都分析强调了生活的一个方面而排除了其它方面；它们的改革更新的建议都是激进的，结果却几乎都完全失败了。福音的宣传导致了天主教的建立，18 世纪理性主义的宣传产生了罗伯斯庇尔和拿破仑。结果不可能会有什么不同。人是一个整体，他的思想、感情和生活实践不可分割地联结在一起。如果他在感情上不自由，思想也不可能自由；而如果他在生活实践中、在经济和社会关系上有依赖性、不自由，在感情上也不可能自由。在一个方面激进而排除了其它方面，必定会导致并不希望达到的结果，也就是说，只有少数人在一个方面达到了激进的要求，而对大多数人来说，这些要求成了掩盖在其它

方面毫无变化的事实的公式和仪式。毫无疑问，对人类进步来说在生活的全部领域迈进整体的一步，要比在孤立的一个领域中宣扬一百步——即使这种宣扬暂时有效——更具有深远的意义，效果也更持久。几千年来“孤立的进步”所遭受的失败应当是一个相当令人信服的教训。

与这一问题密切相联的是激进主义和改革的问题，这个问题似乎成了各种政治解决的分界线。不过，只要我们作进一步的分析，我们就可看到，这种人们通常想到的区分是靠不住的。改革不断有，改革可以是激进的，即根本的改革；也可以是表面的，即暂时掩盖一些表面症状而不去触动病根。在这层意义上，非激进的改革决不能达到其目的，最终还会走到其反面。另一方面，所谓的“激进主义”认为，在需要观察、耐心、不停的努力的时候，可用武力来解决问题，这样的激进主义如同改革一样，是不切实际的、虚幻的东西。历史地看来，两者都常常导致了同样的结果。改革的真正标准不是改革的速度，而是改革是否切合实际；这是一个究竟是彻底，是治本——还是停留在表面、治标的问题。

如果我们想在本章讨论健全之路，即治病的方法，我们最好先暂时停一下，问问我们自己，治疗个人的精神疾病的药方是什么性质的？我们究竟知道多少药方？既然社会疾病是这么多人的疾病，而不是超越或脱离个人的实体的疾病，治疗社会疾病也应遵循同一条原则。

治疗个人疾病的条件主要有如下几个方面：

1. 与精神的正常机能相反的情况必定已经发展形成。根据弗洛伊德的理论，这意味着，里必多（Libido）没有能够正常地发展，于是，症状便产生了。按照人本主义精神分析学的观点，病理的根源在于没有能够发展形成一种富于创造的方向，这种失败是那些非理性的感情，特别是乱伦性的、破坏性的以及剥削性

的奋斗精神不断发展的结果。人的心理如不能正常发展，就会造成痛苦的事实（无论人意识到了这一点，还是未意识到这一点）。这一事实产生了一种强有力的克服痛苦的倾向，也就是说，痛苦的事实力图改变健康的方向。人寻求身体及精神健康的努力是治疗疾病的基础，这种基础随时存在，只是在最严重的病症中才没有。

2. 形成这种寻求健康的倾向的第一步，是必须意识到痛苦，知道我们把什么东西隔绝在有意识的人格之外并与之分离了。按照弗洛伊德的理论，抑制主要是指被抑制住的那些非理性的感情、孤独感和无用感，也指那些被抑制住的对爱和创见性的渴求愿望。

3. 只有当人迈出了第二步之时，不断增长的自我意识才会完全起作用。这第二步便是改变生活的实践，即改变那种以神经症的结构为基础、并不断产生神经症新结构的生活实践。举个例来说，如果一个病人的神经症特征使他总想屈从于父亲的权威，那么，他就常常会营造这样一种生活方式：选定具有支配他、对他施虐的父亲的形象的人作他的上司、教师等等。只有当他改变其现实生活的处境，使之不再重复产生那种他想顺从的倾向之时，他才能治愈。此外，他必须改变自己的价值、规范和理想的观念系统，以使这些系统促进而不是阻止他寻求健康和成就的努力。

与人性需要的冲突以及随之而来的痛苦、对什么东西被阻隔在个人性格之外有所认识、现实处境以及价值和规范的改变——这些也同样是治疗社会疾病的必要条件。

本书先前章节的目的就是展示人类需要与社会结构之间的冲突，促使我们进一步意识到我们的冲突，了解什么东西被阻隔。本章的意图则是讨论在我们的经济、政治和文化组织中进行实际变革的各种可能性。

不过，在我们讨论实际问题之前，让我们先依据本书开头提出的前提讨论一下什么是精神健康，什么类型的文化可被认为是有助于精神健康这两个问题。

精神健康的人是富于建设精神、没有异化的人；他与世界友爱地联系着，用理性客观地把握现实；他体验到自己是一个独一无二的个别实体，与此同时，又感到同他人联系在一起；他不屈从于非理性的权威，而乐于接受良心和理性的合理权威；只要活上一天，他就不停地在诞生，并且把生命的赠礼当成最宝贵的机会。

同时，让我们记住，这些精神健康的目标不是必须强加给人的理想，也不是某种必须要克服他的“天性”、牺牲他的“固有的自私”才能达到的目标。恰恰相反，力求精神健康、幸福、和谐、爱、创造性，这些都是每个人生来就有的本性，只要他不是天生的精神上或道德上的白痴。只要有了机会，这些奋斗的本性就会有力量显现出来，这可以从无数的情景中看到。要扼杀或歪曲这种固有的力求健全的精神并使之反常，就得有强有力的改革性格的星宿和环境条件。的确，综观人类已知的大部分历史我们可知，人利用人的状况导致了人的精神反常。相信这种反常情况是人固有的东西，就像把种子播在沙漠里并说本来就不想让它生长一样。

什么样的社会符合精神健康这一目标呢？一个健全社会的结构会像什么样呢？首先，在这一社会里，没有人是别人用来达到目的的工具，每一个人总是并毫无例外地是自己的目的；因此，每个人都不是被人利用，被自己利用，而是为了展示自己的力量的目的而活着；人是中心，而一切经济的和政治的活动都服从于人的成长这个目标。在健全的社会里，人们无法利用贪婪、剥削、占有、自恋这类品质来获取物质利益，或提高个人的威望；按照良心行事被当成基本的、必要的品质，而机会主义和纪律松

懈则被看作是不合群的自私行为；个人参与社会事务，社会的事因而也成了个人的事；个人同他人的关系也与他同自己的关系不再分离。此外，一个健全的社会使人在易于管理的和可观察到的领域内，积极而又负责地参与社会生活，并且成为自己生命的主人。一个健全的社会促进了人与人之间的战斗团结，不仅允许而且鼓励同成员友爱相处；健全的社会促进人人在工作中进行创建性活动，刺激理性的发展，使人能够通过集体的艺术和仪式，表达出自己内心深处的需要。

经 济 改 革

一、社会主义问题

我们在前面章节中讨论了解答当今世界不健全问题的三种方式：极权主义、超资本主义和社会主义。十分明显，极权主义的方法只会导致不健全和非人性化的程度愈来愈严重。超资本主义的解决办法只会加深资本主义固有的病理，使人的异化程度、无意识的机械化状况加深，从而完成了使人成为生产偶像的奴仆的全过程。唯一带建设性的解决办法便是社会主义的办法，其目的在于从根本上重整我们的经济和社会制度，使之按照这样的方向来调整：将人从被用作自身目的之外的工具的被动状态中解放出来，创造出一种社会秩序，在这种秩序中，人类的团结、理性、创造性得到巩固而不是削弱。要达到什么样的目的和目标，才会使社会、经济的再建设能避免失败，通向健全的社会呢？

马克思主义的社会主义认为，一个社会主义社会是建立在两个前提之上的：生产资料和产品分配的社会化，以及中央集权的计划经济。马克思和早期的社会主义都坚信，如果这些目标能够

达到，那么，全人类将从异化状态中解放出来，一个无阶级的友爱而公正的社会将几乎会自动地诞生。他们认为，要达到这种变革人类社会的目标，只需做这样的事：工人阶级或通过暴力或通过选举，夺取政权，将工业社会化，实行计划经济。他们的设想是否正确已经不是一个学术问题了；俄国已经在经济领域做了马克思主义社会主义者所认为必须做的事。俄国的制度表明，实行社会化的计划经济是切实可行的，但另一方面，也证明了，这种制度绝不是创造一个自由、友爱和非异化的社会的充分条件。俄国实现了社会化的计划经济的事实并不意味着，俄国的制度就是实现了马克思和恩格斯所理解的社会主义。这只意味着那种认为所有制合法改变、计划经济的实施便会引起社会变化和人类变化的思想是错误的。

虽然生产资料社会化以及计划经济是马克思主义的中心要求，但马克思主义的社会主义还有一些要求，而这些要求在俄国都完全没有实现。马克思没有主张收入完全平等，但认为应当大量清除在资本主义制度中存在的那种收入不平等的现象。事实是，收入不平等的情况在俄国非常严重。马克思主义的另一个思想是，社会将导致国家的消亡，社会阶级逐渐消失。事实却是，在俄国，国家的权力以及社会阶级的差别至今仍然很大。最后，马克思的社会主义观念的中心是这样一种思想：人，包括他的感情和智力的力量，是文化的目的和目标，而物（资本）应当为生命（劳动）服务，生命不应当从属于任何死的无生命的东西。就这点而论，俄国无视个人及个人的品质的程度也很严重。

但是，俄国并不是唯一应用马克思主义的社会主义经济观念的国家。另一个国家是英国。英国工党虽然不是建立在马克思主义理论基础之上的，在实际措施上却完全遵循着马克思主义的理论原则：社会主义实现的基础是工业社会化。这似乎十分矛盾。十分清楚，英国与俄国情况不同。英国工党总是依赖和平手段来

达到自己的目的；工党的政策并不是基于“要么全有要么全无”的原则，而是将医药、银行以及钢铁、铁路和化学工业社会化，其它工业则没有国有化。虽然工党采用了一种在资本主义经济中掺和一些社会主义成分的经济方针，其实现社会主义的主要思想仍然是将生产资料社会化。

但是，尽管英国的实验失败得不如俄国的尝试那么严重，却也是令人气馁的。一方面英国工党创造出了集中管理及官僚化的制度，但这种制度并没有使任何关心提高人类自由及独立性的人产生好感。另一方面，工党也没有达到社会主义的任何基本期望。事情已经十分清楚，对英国矿工或钢铁工人来说，工业由几千人，甚至像公共企业中一样，由成千上万的人所有，或是由国家所有，情况都差不多。他的工资、权力，尤其是他的工作条件、他在生产过程中所起的作用，仍然同先前基本一样。国有化也给工人带来少量利益，这些利益不可能在一个纯粹的资本主义经济中通过工会得到。不过，虽然工党政府所采取的措施没有达到社会主义的主要目标，但如果忽视英国社会主义给英国人民的生活所带来的有利的重大变化这一事实，那也是一种目光短浅的见解。重大变化之一便是把社会保险制度推广到健康保险方面。按照健康保险制度，在英国，人人都不用担心生病，不必把生病当成打乱生活安排的灾难（更不用说担心由于没有恰当就医而丧失生命了）。这种制度对美国的中产阶级来说，可能没有什么意义，因为他们有钱付医疗和住院费。但是，这确实是一项根本的改善措施，可以同全民教育取得进步相比。此外，尽管工业国有化在英国推行的程度有限（约占整个工业的五分之一），却使国家能够从某种程度上调节整个经济，整个英国经济由此得益不少。

尽管我们尊重并欣赏工党政府的这些成就，但是，如果我们从人的而不是从纯经济的角度来看，可以说工党的措施无助于实

现社会主义。虽然人们会争辩道，工党刚开始实施自己的纲领，要是工党执政的时间再长一些，以便能完成自己的任务，那么工党就会创建社会主义——但这种论点却不那么令人信服。人们甚至想象，将英国的全部重工业社会化之后，保险措施会更多，社会也会更加繁荣，因而用不着担心新的官僚制度更危及自由。但是如果我们所说的社会主义是指一种新的生活形式，一个团结依赖的社会，在这样的社会中，个人发现了自我并从资本主义制度所固有的人的异化状态中脱胎而出，那么，尽管我们在上面说了那么多关于工党的纲领的优点的话，这样的社会化和计划经济也不是社会主义。

苏联式的共产主义的后果令人恐惧，而英国工党的社会主义的成效也令人失望，两者都使很多民主社会主义者产生了消极、绝望的情绪。一些人仍旧相信社会主义，但这多半由于自尊或固执，而不是出自真正的信念；另一些人则忙于在一个社会党中做一些或多或少的工作，满足于日常的实际事务，无暇作更多的反思；还有一些人则对社会的更新失去了信心，不再对资本主义作任何激烈批评，不再提出使民主社会主义正常运转的新建议。他们的举动就像失望的恋人一样，对爱情完全灰心丧气了。

为了说明民主社会主义者的普遍沮丧症状，我援引 R.H.S. 克罗斯曼所写文章中的一段话，他是最善思考问题、最积极的工党左翼领导人之一。克罗斯曼写道：

> 我们生活的时代不是稳步迈向世界福利的资本主义时代，而是世界革命的时代，因此，那种认为社会主义者的任务是帮助逐渐改善人类的物质命运，逐渐扩大人类自由的范围的看法是十分愚蠢的。历史的力量一直迫使人们朝极权主义方向前进：在苏俄集团中，克里姆林宫的政策有意识地造成了这种局面；在自由世界，经营

> 管理式的社会的成长、全面重新武装军备的后果，以及对殖民地人民独立愿望的压制，也导致了这种倾向。社会主义的任务既不是加速，也不是反对这场政治革命（因为这就像一百年前反对工业革命的努力一样，是徒劳无益的），而是使之文明化。[①]

在我看来，克罗斯曼的悲观主义看法有两点错误。其一是，认为经营管理式的或斯大林主义式的极权主义可以“文明化”。如果说克罗斯曼所说的文明化是指一种不像斯大林式的独裁那样的制度，他可能是正确的。《美丽的新世界》所提供的那种完全依据暗示和条件反射的模式，以及奥维尔的《1984 年》表明的模式，说明了一种非人道的疯狂社会。这两种模式说明的那种完全异化的社会是无法使之变得仁慈博爱的。另一点错误在于克罗斯曼的悲观主义本身。如果说社会主义真正具有人道的和道德的理想，那么，社会主义仍然是世界上亿万人极力追求的目的。同19 世纪相比，实现人本主义的民主社会主义的客观条件现在要成熟得多。提出这种假设的理由，可以从下面概述社会主义在经济、政治和文化领域的改革建议中清楚地找到。不过，在我作出概述之前，我得先声明（尽管这种声明大可不必），我提出的建议既不是什么新东西，也不是什么包罗一切或是必然正确详尽的主张。这些建议只是基于这样一种信念：我们有必要从对原则的一般性讨论转入对实际问题（即这些原则如何实现）的探讨。早在政治民主实现之前，18 世纪的思想家便讨论了制宪原则的蓝图，以表明国家的民主政体是可能实现以及怎样去实现的情况。20 世纪的问题是讨论实施政治民主以及把政治民主转变为真正人本社会的方式和方法。反对的意见主要产生于悲观主义及缺乏

① 克罗斯曼编：《费边社会论文新集》，特恩斯泰尔出版社，伦敦，1953 年。

真正的信心。人们声称，我们无法制止经营管理型社会的进展，阻止这种形式的社会所包含的人操纵人的方式；除非我们倒退到手工纺车的时代，因为现代工业需要的是管理人员及自动机器。另外的异议则是由于缺乏想象力。还有一些人提出反对意见，因为他们心中有一种深深的恐惧感，唯恐不再受人支配，而获得了完全的生活自由。但是，毫无疑义，社会改革的问题，无论从理论上还是从实际上讲，都不像化学家及物理学家解决过的技术问题那样难以解决。我们还应坚信，我们更需要的是人本主义的复兴，而不是飞机或电视。我们只消把用于自然科学的理性和实际常识的一小部分拿出来，用以解决人类生存问题，我们就能将18世纪的先辈们引以为自豪的任务继续下去。

二、公有社会的社会主义原则

马克思主义强调生产资料社会化，这种看法本身受到了19世纪资本主义的影响。所有制和财产权是资本主义经济的中心范畴。马克思颠倒资本主义的财产制的方式，给社会主义下了定义，要求“剥夺剥夺者的权利”。这种作法表明，他仍然停留于这个参照系之中。由此可见，如同他们提出政治与社会因素相互对立的主张一样，这里马克思和恩格斯更多地受到了资产阶级精神而不是其他社会主义思想流派的影响。这些社会主义思想流派关注的是工人在工作过程中所起的作用、在工厂中他同其他人的社会联系，以及工作方法对工人人格的影响。

马克思主义的得人心之处，正是在于这种对反对财产权和纯经济因素所作出的估计。欧文主义者、工团主义者、无政府主义者以及行会社会主义者都关心着这样一些主要问题：工人在工作中的社会的及人的处境，以及他与其他工人的关系（我在这里及后面所说的“工人”，是指任何靠自己的工作为生，不靠雇佣他

人获得额外经济收入的人)。所有这些不同形式的社会主义都可称之为"鼓吹公有制社会的社会主义",其目的都在于建立一种工业生产的组织。在这一组织中,每一个工作者都会是积极而负责的参与者,而工作也将是吸引人的、有意义的,资本将不雇佣劳动,劳动会雇佣资本。这些形式的社会主义强调工作的组织问题以及人的社会关系,而并不主要看重所有权问题。世界上的社会主义者有着回复到这种态度的明显趋势,而在数十年前,他们曾经认为马克思主义思想的纯粹形式是解决一切问题的唯一办法。关于这一点,我在后面将要加以说明。尽管存在着相当的差别,但这种鼓吹公有社会的社会主义是工团主义者、无政府主义者、行会主义者,尤其是马克思主义的社会主义所共有的思想。为了使读者对这类社会主义的原则有一个总的概念,笔者在此摘录一段科尔的系统阐述。

科尔写道:

> 从根本上讲,过去坚持自由的想法是对的;这种想法后来被一扫而光,是因为这种思想只从政治上自治的角度来考虑自由。自由的新概念内涵更广,它必须包含这样一种思想:人不仅作为自由国家的公民,而且作为工业福利事业的伙伴。官僚主义的改革家只强调生活的纯物质的一面,他们形成了这样一种信念:社会由吃得好、住得好、穿得好的机器构成,这些机器为更大的机器——国家——工作;个人主义者给人们提供的选择是行动自由掩饰下的饥饿和奴役。新的社会的目的是真正的自由,这种自由把人当成人而不是问题或神明看待,从而确保了人的行动自由,使人免除经济压迫。
>
> 政治自由本身实际上是虚幻的东西。如果一个人每周六天(如果不是七天的话)在经济上处于屈从的地

位，那么，仅仅靠五年一次的投票，他并不会变得自由。如果说自由对一般人有什么意义的话，自由就必须包括工业自由。从事劳动的工人在知道他自己是工人自治体中的一员之前，从本质上讲，将一直处于被奴役的状态，无论他生活在什么样的制度之下。仅仅破除工资奴隶与雇主之间存在的那种卑下关系是不够的。国家社会主义也使工人受到一种专制的束缚，这种专制同样令人恼怒，因为它是非人格的东西。工业自治不仅仅是政治自由的补充手段，它还是政治自由的开路先锋。

人无处不受束缚，并且，除非他感到受束缚（无论是受个人还是受国家的束缚）是一种耻辱之事，否则这些枷锁将无法打碎。文明的疾病不是多数人的物质贫困，而在于自由及自信精神的没落。促使世界变化的反抗，不是爆发于产生“改革”的善行，而是发自争取自由的意志。人们将完全意识到相互依赖的重要性，一致行动起来；不过，他们是为自己而行动。自由不会从天而降，他们将为自己去争取自由。

因此，社会主义者应当做的，不是向工人提出这样的问题：“贫穷难道不是令人不快的事吗？难道你不愿帮助扶植穷人吗？”而是以这样的形式向他们呼吁：“贫穷正是人被奴役的标志；要救治贫穷，你应当不再为他人下苦力，你必须相信你自己。”只要世上有充当主子的人或机构，工资奴隶就会存在；而当工人学会将自由置于舒适享乐之上的时候，这种状态就会结束。一般人成为社会主义者，不是为了得到“最低限度的文明生活”，而是因为那种使他和他的同伴迷离的奴隶状态令他羞愧，因为他决意结束那种使他们变成奴隶的工业制

度。①

那么，首先，劳动必须实现的理想性质是什么呢？工人所要求的“控制工业”的权力意味着什么呢？这可以用两个词概括起来——直接管理。实际处理业务的任务应当交给从事业务的工人。他们必须能指挥生产、分配和交易；他们必须赢得工业自治，有权选举自己的负责人；他们必须理解、控制工业和贸易的一切复杂机制；他们必须成为经济领域中代表其团体的可靠的代理人。②

三、社会心理学的反对意见

在讨论工业社会中实现公有制社会主义的实际建设之前，我们最好停顿一下，先讨论对这类可能性所持主要反对意见：第一类反对意见基于对工业工作的性质的考虑，另一类的出发点是有关人性及工作的心理动机的看法。

正是出自对工作环境本身的变化的考虑，很多有思想的本意良好的观察家对公有制社会主义的想法提出了最激烈的批评。他们争论道：现代的工业工作的本性决定了这类工作是机械的、无趣的、异化的。它的基础是劳动的极端分工，因此不可能引起人的整体兴趣和注意。一切使工作有趣、有意义的想法也确实是浪漫主义的梦想——这种梦想加上它带来的更严重的后果和现实主义，必然会导致人们要求放弃我们现在的工业制度，倒回到工业

① G.D.H.科尔、W.梅勒：《工业自由的含义》，杰·艾伦—昂温有限公司，伦敦，1954年，第3、4页。

② 同前。

革命之前的手工业生产方式。他们继续争辩道，与梦想相反的是，公有制社会主义的目的必定会使工作更加无意义了，更加机械。我们看到，在过去一百年中，工作时间大大缩短了，希望在将来每天工作4小时，甚至2小时似乎也不是想入非非的想法。我们也看到，工作方法在现在已发生了急剧变化。工作过程分割成这么多细小的组成部分，以致每个工人的工作也变成了自动机械的工作，工人用不着主动关注他干的活；于是，他便可以整日做他的白昼梦了。此外，我们正在使用越来越多的自动机器，这些自动机器有自己的"大脑"，在干净、明亮、健康的工厂工作；而"工人"则除了看着某些仪表，不时拨动一下开关，什么也不做。那些持这种观点的人确实会说：全自动化的工作就是我们所希望的；人将一天只干几小时；工作将不是不舒服的事，也不要求过多的注意力；工作将成为一种几乎是无意识的日常事，就像刷牙一样，重心将转移到每个人生活的闲暇之中。

这种论点听起来令人信服，有谁能说，我们的工业不是正朝着实现全自动化的工厂、没有脏活、没有令人心烦的工作的目标前进？但是几种考虑使我们未把全自动化当成达到健全社会的主要希望。

首先，至少值得怀疑的是，工作机械化是否会产生上述论证上所称的后果。很多证据恰好表明了相反的情况。例如，最近有人对汽车工人作了一番细致的研究，这项研究表明，他们不喜欢他们所干工作体现着的大规模生产的那些特征，诸如重复、机械式的速度及与之相关的特征；而在另一方面，大多数人出于经济原因喜欢这类工作（147比7），更多的人不喜欢这类工作是出自工作不能直接给人满足的考虑（96比1）。[①] 工人的行为也表现

① 参阅R. 沃克和R.H. 格斯特所著《装配线上的人》，哈佛大学出版社，1952年，第142—143页。

出同样的反应。“如果工人所从事的工作所占‘大规模生产的比分最高’，也就是说，这些工作以极端的方式表现出了大规模生产的特征，那么，同从事大规模生产比分较低的工作的工人相比，前者更经常地旷工。前者同后者相比，辞职不干的工人比例为高。”①

大多数工业心理学家认为，机械式工作所给予的做白昼梦的自由是一种积极、健康的因素，这种看法也令人怀疑。实际上，白昼梦是乏现实相关性的一种症状。做白昼梦并不能使人精神振奋、从容不迫——从根本上讲，这是一种逃避，一种不折不扣的消极逃避。工业心理学家如此乐观地描述的东西，从本质上讲，是同样地缺乏专心致志，这正是现代人的总特征。你同时干三件事，因为你并不集中精力干任何事。那种认为做事心不在焉是令人精神振奋的认识是十分错误的。事实是，任何精力集中的活动，无论是工作、娱乐还是休息（休息也是一种活动），都会使人精神焕发——而任何精力分散的活动则会令人厌倦。人人都可以通过简单的自我观察例子，发现这种说明所包含的真理。

除此之外，要达到这样的自动化程度，使每天工作时间减少到三、四小时，尚需很多代人的努力，尤其是当我们不只考虑到欧洲和美洲，还想到非洲和亚洲之时，情况更是如此。非洲和亚洲几乎还没有开始其工业革命。在今后几百年间，人会继续把精力耗费在无意义的工作上，坐等工作不再花费精力的时候到来吗？他难道不会在闲暇时刻和工作时间之中愈来愈被异化吗？那种希望不费力的工作的想法难道不是一种以幻想懒惰、按钮的神通为基础的白日梦吗（这种幻想本身也是一种十足的病态）？工

① 同前书，第144页。I.B.M.（国际商用机器公司）扩大工作范围的经验也说明了类似的想法。当原先分给几个工人的工作由一个工人来完成之时，这个工人就会有一种成就感，将自己同产品联系起来。这样的结果是生产上去，疲劳减少。

作难道不是人类生存的一个重要部分，不能也绝不该贬低到几乎毫无意义的地位吗？工作方式本身难道不也是构成一个人的性格的基本要素吗？完全自动化的工作难道不会导致完全自动化的生活吗？

虽然所有这些问题都对那种将全自动化工作理想化的作法提出了怀疑，我们现在得先对付那些否认工作可以成为吸引人的、有意义的活动，因而完全可以真正人性化的观点。这类观点的论据是：现代工厂中的工作就其本性讲，并不会自动引起兴趣，使人满意；此外，还有一些确实令人不快、使人厌恶的工作必须去干。工人主动参与管理与现代工业的要求格格不入，这种参与将导致混乱。为了在这种制度中恰当地发挥自己的作用，人必须服从、适应日常化的组织机构。人生来就是懒惰、不愿承担责任的；因此，人必须使自己学会这样来行事：遇事不发怨言，不要过于主动，过于自发。

为了恰当地讨论这些论点，我们必须对**懒惰**以及**工作**的各种动力等问题作一番认真的考虑。

令人感到吃惊的是，尽管许多可观察到的事实与人天生就懒惰的说法相矛盾，心理学家以及类似的普通人却仍然坚持这种观点。**懒惰**，**根本就不是常态**，**而是心理病态的一种症状**。实际上，心理疾病最严重的形式之一便是厌烦——不知道自己该干什么，不知道如何打发自己的时光。即使人得不到金钱上的或是其它形式的奖赏，他也会乐于以某种有意义的方式花费自己的精力，因为他不能忍受无所事事带来的厌烦情绪。

让我们来看看儿童：他们从来不懒；只消稍加激励，甚至在没有人鼓励的情况下，他们也忙于玩耍、提问、编故事，除了本身的乐趣之外，没有什么其它刺激因素。在心理学领域中，我们发现，对一切事情都失去兴趣的人是病人膏肓的人，他根本无法表现出人性的正常状态。很多材料谈到了失业工人的情况，在失

业期间，工人会感到这种“强迫的”休息同挨饿一样难受，或者比挨饿更难忍受。还有很多材料表明，许多年满 65 岁的人不得不停止工作，这种情况常常会引起深深的愁苦，很多人会因此健康状况恶化或生病。

不管怎样，这种广为流传的认为天生懒惰的信念有着充分的理由。主要理由在于这样的事实：异化了的工作令人厌烦，使人不满；它使人精神极度紧张，也使人产生了敌视情绪，进而厌恶正在做的工作及与此相关的一切。结果我们发现，渴望懒惰、“什么也不干”就成了很多人的理想。于是，人们感到，他们的懒惰是一种“自然的”心理状态，而不是病态生活条件的征兆，即无意义的异化工作的结果。如果我们仔细研究一下有关工作动机的流行观点，我们就会很容易看到，这些观点的基点是异化工作的概念，因此由这些观点推导出来的结论并不适用于非异化的、吸引人的工作。

最普通的传统理论是：金钱是刺激工作的主要因素。这种答案可以有两层完全不同的含义：第一，害怕挨饿是刺激工作的主要因素；在这种情况下，这个论点无疑正确。假如工人不是面临要么接受工作，要么挨饿的选择，很多由工资或其它工作条件所决定的工作决不会有人去干。在我们的社会中，令人讨厌的、工资较低的工作并不是人们自愿干的事，但生活的需要却迫使很多人去干这类工作。

更经常的情况是，金钱刺激的概念包含着这样的意思：希望多挣钱的想法是加倍工作的动机。按照这种观点，人要不是受到较多金钱奖赏的诱惑，他是根本不会去干活，或者至少干活不会那么起劲。

绝大多数工业家以及很多工会领袖仍然坚持这种信念。例如，就什么是提高工人生产率的重要方式这个问题，50 位工厂经理分别作出了如下的回答：

“金钱是唯一的回答” ……………占 44%
“金钱是相当重要的因素，不过也应重视
　某些较确定的东西” ……………占 28%
金钱重要，但超过了某个限度，金钱
　也不起什么作用” ……………占 28%
　　　　　　　　　　　　　　　100%[1]

实际上，全世界的雇主都赞成把工资奖励计划当成一种唯一的手段，以提高每个工人的生产率，更容易监督工作，等等。来自工业和官方办公机构的报告和综述总的说来，都证明了工资奖励计划在提高生产率，以及达到其它一些目标等方面所起的有效作用。[2] 似乎工人也相信，奖励工资能使每个人出最多的产品。舆论研究所于 1949 年对全国各地厂家中的雇员进行了抽样调查，对象是 1021 名体力劳动工人。65%的工人说奖励工资增加了产量，只有 22%的人说，计时工资会提高生产。不过，就他们喜欢什么样的工资方式这个问题而言，65%的工人回答喜欢计时工资，只有 29%的人赞成奖励工资（喜欢计时工资的比例在计时工人当中是 74:20；甚至是拿奖励工资的人，也有 59%的人赞成计时工资，只有 36%的人赞成奖励工资）。

维特尔斯对后一种结果作了这样的解释：这表明“尽管奖励工资有利于增加产量，它本身并不能解决工人合作这个问题”。[3] 越来越多的工业心理学家，甚至某些工业家，赞同这种意见。

---

① 参阅《1947 年工业舆论指数》中所载“综述”，转引自 M.S. 维特尔斯所著《工业中的动机和道德观念》一书，纽约，诺登出版公司，1953 年。

② 同前书，第 27 页。

③ 同前书，第 49 页、50 页。

不过，如果我们不考虑这样的事实——希望得到更多的钱的愿望不断地受到同样依赖金钱、以金钱为主要刺激手段的工业方面措施的鼓励、支持，那么，有关金钱奖励的讨论就会不全面。广告宣传、分期付款制度，以及其它许多措施，刺激了个人购买更多更新东西的贪欲；这种贪欲会达到这样的程度：他很难有足够的钱去满足这些“需要”。于是，由于受到工业的人为刺激，金钱奖励起到了本不该有的作用。此外，用不着说，只要金钱奖励是唯一的刺激因素，它就会起着任何事都无法与之相比的重要作用，因为工作过程本身就是令人难以满意、使人厌烦的事。许多人宁愿选择这样的工作：虽然挣钱较少，但工作本身十分有趣。我们可以举出有关这些情况的很多例子来。

除去金钱，名誉、地位及权力这些随金钱而来的东西，据说也是刺激工作的主要因素。我们用不着证明，对名誉、权力的渴求是刺激中等及上层阶级的最有力因素；事实上，金钱的重要性主要只是如同表现出来的名誉一样，至少，同安全感和舒适感同等重要。工人、职员以及工商业官僚集团的下级成员也有追求名誉的需要，但是，这种需要所起的作用常常为人们所忽视。名片对于火车卧车上的搬运工、银行的出纳等类人来说，是增强自我重要感的重要心理刺激物；私人电话、高级别的宽敞办公室也是如此。[①]

如今，金钱、名誉和权力是激励我们社会大部分被雇佣人员的主要因素。但是，也有其它一些激发人的动力，如满足于建造独立的经济存在，以及干技术工作。同金钱和权力的动力相比，两者都能使工作更有意义，更吸引人。在19世纪及20世纪初，经济独立和技术是令商人、手工艺匠人及技艺高超的工人最满意

① 参阅W.威廉斯：《人的主要动力》，查尔斯·斯克里布纳出版公司，纽约，1925年，转引自M.S.维特尔斯的著作，第65页起。

的事；在今天，这些动力所起的作用却正在迅速消失。

如果把雇员人数的增长情况与独立经营者作一番对照，我们就会发现，大约五分之四的从业人口是个体经营者；到了1870年，只有三分之一属于这类人；而到了1940年，这一古老的中产阶级就只占从业人口的五分之一了。

这种从独立经营者向雇员转化的事实本身就说明了工作给人的满意程度不断减小的原因。关于这点，我们已经在前面讨论过了。受雇者的工作地位比独立工作者的地位异化程度更高，无论他的薪金高还是低，他都不过是组织的附属品，而不是一个为自己干活的人。

不过，也有一个减轻工作异化程度的因素，这就是工作所需的技术。但是，就此而论，情况也朝着技术需要不断减少、异化程度因而不断增加的方向发展。

办公室的工作人员需要有某种技术，但“悦人的性格”这个因素，即能够将自己卖出去的品德，却越来越显得重要。就产业工人而言，那种老式的全能工人已越发不再重要，代之而起是半熟练工人。在福特汽车工厂，到1948年底，在全部工人中，经过不到两周训练就开始工作的工人，占了75%到80%。福特工厂办的学徒职业学校，每年只有300名毕业生，而且毕业生的一半还进了其它工厂。在芝加哥的一家电池工厂，100名各方面合格的机械工中，只有15人有全面系统的技术知识；另外45人只是能“熟练地”掌握某一台机器。芝加哥西方电气公司的一家工厂中，工人的平均训练期为三到四周，最细致、复杂工程的训练期也不过6个月。1948年该工厂共有雇员6400人，其构成为：1000名白领工人，5000名产业工人，只有400名工人可以被称之为熟练技术工人。换言之，雇员总数中只有不到10%的工人技术合格。在芝加哥一家糖果厂，90%的工人只需要“边干边

学”，这种训练不超过48小时。[①]

甚至像瑞士手表业这样以完全合格、高技术的工人为基础的行业，在这一方面也发生了急剧的变化。一方面，仍然有很多厂家按传统的手艺原则生产；与此同时，在（瑞士）索罗图恩州建的手表大厂则只有少量真正的熟练技术工人。[②]

总之，绝大多数雇员只需很少的技术，他们几乎没有机会施展自己的特长，或是展现自己的突出成就。一方面，管理或专业人员至少对多少取得一些个人成就之事相当有兴趣，可是，与此同时，大多数人则将他们的体力或少得可怜的智力出卖给雇主。雇主用这些来获取利润，生产他（们）感兴趣的东西，工人却分不到什么实惠，对产品也不感兴趣。大多数工人的唯一目的是赚钱活命，偶尔也满足消费者的贪心。

这种情况必然导致了不满、漠然、厌烦，使人感到没有欢乐、毫无用处，朦胧中觉得生活毫无意义。人们不一定意识到了这种社会造就的病理症状；他们发疯似地想逃避这一切，渴望更多的金钱、权力、名誉，这种作法可能会掩盖症状。逃避、渴望等欲望的能量之所以如此之大，完全是因为异化了的人禁不住会这样去做，以补偿他内心的空虚，而绝非因为是“天生的”或因最重要的刺激工作的方式所致。

有没有实际例子证明，当今大多数人都不满意自己的工作呢？

为了回答这一个问题，我们必须区分人们对满意或不满意之事所作的有意识考虑，以及他们的无意识感觉。根据心理分析的经验，不快及不满感显然会受到严重压抑；一个人会有意识地感到满意，而他的梦、心身疾病、失眠症，以及其它很多症状却会

① 这些数字引自G.弗里德曼的著作（见前），152页起。

② 参阅弗里德曼的著作，第319、320页。

反映出潜在的不快。世上广泛流传着这样一种感受：不满意就意味着“失败”、古怪、不成功等等。这种感受强有力地支持着对不满及不快加以抑制的倾向（例如，有意识地认为婚姻幸福，并且真心实意地表达这种信念的人数远比有着真正美满婚姻的人多）。

甚至自觉工作满意的情况也相当说明问题。

在一项全国性的研究报告中我们发现，85%的专业人员和经理对工作感到满意，觉得有趣；64%的白领工人、41%的工厂工人也这样表示。在另一项研究报告中，我们发现了类似的情况：86%的专业人员、74%的经理、42%的商业雇员、56%的熟练技术工人、48%的半熟练工人，表示对工作满意。[①]

从这些统计数字中我们看到，专业人员、经理和工人、职员之间，存在着重要的差异。前一类人，只有少数不满意；而在后一些人，则超过了半数。就总人数而言，大致过半数的受雇人员有意识地对工作不满意，也不认为工作有什么乐趣。如果考虑到无意识的不满意因素，百分比就会相当高。对于85%“满意工作”的专业人员和经理，我们也不得不仔细考察他们之中究竟有多少人患有心因性疾病：高血压、胃溃疡、失眠症、神经紧张及神经疲劳。尽管没有这方面的确切资料，但如果我们考虑到这些症状，那么，真正对工作满意，觉得有乐趣的人数，无疑比上述数字要少得多。

就工厂工人和职员而言，自觉不满意的百分比已经很高。毫无疑问，无意识地感到不满的百分比会更高。几项研究报告说明了这一点。这些报告表明，神经症和心因性疾病是旷工的主要原因（工厂工人有神经症症状的百分比高达50%）。疲劳、高比例

---

① 参阅C.W.米尔斯：《白领工人》，牛津大学出版社，纽约，1951年，第229页。

的补缺额，是不满意和怨恨的其它症状。

从经济观点看，最重要的、因而也是人们研究得最多的症状，是工人不尽力工作，也就是人们常常所说的“工作克制”的倾向。这种倾向在当时十分普遍。舆论研究所在 1945 年进行的一次民意测验中发现，49%的体力劳动工人在回答问题时说，“一个人在工厂工作，应当尽自己最大努力”，但 40%的工人却回答道：不应尽最大努力，“只消中中平平就行了”。[①②]

我们看到，我们的工业社会给大多数社会成员提供了工作机会，可是，在工作中，却存在着大量有意识的以及更多无意识的不满情绪。人们试图将金钱与名誉混在一起刺激工作，并以此来反对不满情绪。毫无疑问，这些奖励因素使人相当愿意工作，对于处于实业等级制度中的中上层人员，情况更是如此。可是，尽管这些奖励办法能刺激工作，它们能否导致精神健康或快乐就是另外一回事了。有关工作动力的讨论通常只考虑到第一点，即这

① M.S. 维特尔斯的著作，第 61 页。

② 维特尔斯在“‘经济人’的衰落”这一题目下作出了这样的结论：“总之，对上述这种类型的研究有力地证明了马修森在工厂通过观察以及访问管理部门的代表之后得出的结论：

“1. 克制是一种广为流行的习俗，深深地体现在美国劳动人民的工作习惯上。

“2. 科学管理没有能够在劳动契约双方之间形成信任精神。这种信任精神在推动买卖契约双方的善意合作方面，曾经起过重要作用。

“3. 工作量不够以及克制态度比起超速、超量工作来，问题更大。经理们试图加快工人工作速度的努力被工人限制自己努力的机智作法所抵销。

“4. 经理只满足于了解每人/每小时产量这类全面效果，只表面上注意到工人对于产量的增加是有贡献或缺少贡献。任何寻求增加生产的努力都显然是传统的、不科学的方法；与此同时，工人则坚持运用那些经受过时间考验的自我保护措施，这些措施早在时间计划、奖金计划以及其它的鼓励生产能力的办法研究出来之前，就已经实施过了。

“5. 无论工人本人在多大程度上愿意或不愿意干满一天的工作，他的实际经验常常使他背离良好的工作习惯。”（维特尔斯的著作，第 88、89 页）。

种或那种奖励因素是否使经济生产力增长，而没有想到第二个问题，即有关人的创造性问题。人们忽视了这样的事实：很多奖励措施会促使一个人去做某事，但与此同时，这些措施却不利于人格的健康发展。一个人可以因为恐惧或感到有罪而拼命干活；心理病理学给我们介绍了许多有关神经症动机导致人过于主动或失去活力的例子。

大多数人认为，既然我们社会现行的这类工作即异化了的工作，是唯一的工作类型，那么，厌恶工作就是“自然而然的”事。因此，金钱、名誉、权力也就成了刺激工作的唯一形式。假使我们稍稍运用一下想象力，我们就可以从我们自己的生活中，从观察儿童以及很多随时会遇到的情况中，找到大量的证据。这些证据足以使我们相信，我们渴望将自己的精力用于有意义之事。而且，如果能做到这一点，我们就会感到精神振奋；同时，如果我们所做的是有意义之事，我们也乐于接受理性的权威。

不过，即使上述情况千真万确，很多人也会提出反对意见：这些真理对我们有何帮助？工厂里工作的机械性决定了，这类工作不可能有意义；它不能给人任何快乐或满意——没有什么法子能改变这些事实，除非我们想放弃我们的技术成就。为了回答这种反对意见，并进而讨论有关如何使现代工作变得有意义的某些设想，我想指出工作的两个不同侧面。就我们的问题而言，找出这两方面的差别是非常重要的。这种差别就是：工作的技术性和社会性之间的差别。

四、作为动力的兴趣与参与

如果我们分别考虑工作的技术性和社会性，我们就会发现，假使社会性方面令人满意，很多技术工作将十分吸引人；另一方面，有很多工作就其技术性而言不很有趣，但工作环境的社会性

却可能使其变得非常有趣，十分引人。

先讨论一下第一种情况。我们从中发现，很多人会对于某一件事，例如，当一名铁路工程师，特别感兴趣。但是，尽管铁路工程师是工人阶级中工资最高、地位最受人尊敬的职业，却不能满足某些会“干得更好”的人的雄心。要是铁路工程师所干工作的社会处境不同于现在，很多企业管理人员就会觉得这项工作有更多的乐趣。让我们再举一个关于餐馆招待的例子。假使这项工作的社会地位不同于现在，这工作就能吸引更多人的兴趣。干这工作会不停地与人交往。对于喜欢食品的人来说，他就会从给人建议用什么食物、愉快地为他人服务等招待活中得到乐趣。要不是餐馆招待社会地位低下，收入微薄，很多人便会觉得干招待活比坐在办公室同毫无意义的数字打交道要有趣得多。再如，要不是出租汽车司机工作的社会地位、经济地位差，还会有许多人喜欢这项工作。

人们常常说，有很多工作无人愿意去干，除非为经济收入所迫，矿工工作就是人们常举的例子。但是，如果我们考虑到人有各式各样的人，每个人有各种各样的有意识或无意识的幻想这一情况，我们就会清楚，从社会和经济的角度讲，要是矿工工作不存在不利因素，似乎就有相当数量的人会感到在地下掘宝十分令人神往。要是不考虑社会及经济方面的不利因素，世上就很难有什么工作不吸引人。

不过，即使我们假定上述考虑完全正确，可以肯定，机械化工业规定的许多高度程序化工作本身，并不能成为乐趣或满意的源泉。这再次证明，区分工作的技术性和社会性是重要的。从技术方面讲，工作可能确实无趣，但整个工作环境也可能使人相当满意。

我们可以举出一些例子来说明这一点。让我比较一下做同样工作——管理家务、做饭——的两个人，一个是家庭主妇，一个

是拿工资的女佣人。对她们两人来说，工作的技术性一样，都不是那么有趣。但假定这位主妇同丈夫、子女有着幸福、愉快的关系，女佣人是一个平常人，对主人也不多愁善感，那么，这项工作对两人就会有完全不同的意义，满意程度也不一样。对前者说来，工作不是什么繁重的琐事，对后者却的确如此。女佣人干家务活的唯一原因是她需要挣钱。产生这种差别的道理十分明显：虽然就技术性而言，工作是同样一种工作，但工作环境却完全不同。对于主妇来说，这工作是她与丈夫、子女的整体关系中的一个部分，就这层意义而论，工作是有意义的；而女佣人却不分享工作的社会性，并未从中得到乐趣，感到满意。

再举一个例子。一位墨西哥印第安人在市场上出售他的产品，他得整天守着货，等待顾客，并不时回答诸如价钱等交易问题。从技术性讲，这同廉价商店女售货员所干的工作一样，都是令人乏味而不快。但这之中有一个根本区别。在这位印第安人看来，市场是内容丰富、令人振奋的人际交往的环境。他乐于同顾客周旋，觉得与他们交谈是件快事。要是他早早卖完东西，没有满足与人交往的愿望，他就会感到遭受了挫折。可是对廉价商店的售货员，情况就完全不同了。虽然她用不着像时髦商店里工资较高的售货员那样满脸堆笑，可她同顾客的疏离关系却与大商店售货员的情况一样。她成了售货机的一个部件，害怕被解雇，急于成功。这项工作的社会环境是一种非人的、空虚的、无法令人满意的环境。当然，这位印第安人是出售自己的产品，收获自己的利润，但是，即使是独立经营的店主也会感到厌烦，除非他把工作环境的社会性加以改造，使之具有人性。

我们再来看看工业心理领域的研究近况。我们发现，很多情况证明了区分工作环境的技术性和社会性是件重要的事，工人主动、负责地参与工作会产生充满活力、振奋人心的后果。

西方电气公司芝加哥霍桑工厂的埃尔顿·梅奥进行过一项

(现在称之为）经典性的试验。[1] 这项试验最有力地说明了这一事实：如果作为一个整体的工作环境增加了工人的兴趣，促成了他们对工作的积极参与，那么，从技术上讲单调的工作也会变得有趣。选作试验的是组装电话线圈的工作。这是一项重复性工作，常常由妇女来完成。一张标准的供 5 名女工工作的工作台加上相应的设备，放在一间小屋，一张隔板把小屋与主装间隔开；每间小屋有 6 人，5 人在工作台上工作，一人向这 5 名干组装活的人分送零件。所有女工都是有经验的工人。在第一年中，有两人辞职，另两名有同样技能的人顶替了她们。这项实验总共搞了 5 年，分成若干试验阶段，每一阶段中，工作条件都作了某些变动。我们用不着谈变化的细节，只消说说大致情况就足以说明问题：上午和下午都安排了工间休息，休息时提供点心和饮料，工作时间也缩短了半小时。通过这些变动，每个工人生产的产品却大幅度增加了。到此为止，一切顺利；再没有什么比这样的看法更实在了：增加休息时间，采取某些办法使工人“感觉更好”，这些都是效率增加的原因。在第十二个试验阶段，梅奥作了一种新安排：同工人商量之后，每个小组又回到试验初期的工作条件，休息时间、专门的点心、饮料以及其它一些改善措施都取消了，为时 3 个月。可是，这种新安排并没有达到预期的目的，产生了相当带戏剧性的效果。令人惊奇的是，这样做并没有使产量减少，恰恰相反，日产量和周产量都超过了以前任何时候。在下一阶段，老的让步措施又重新实行，只有一点例外，女工们自己备饭，公司则继续在午餐时提供咖啡。产量继续上升。而且，不仅仅是产量，同样重要的是这样的事实：在试验期间，工人的生

---

① 参阅埃尔顿·梅奥：《工业文明中人的问题》（纽约，麦克米兰公司，1946 年）、及 F.J. 罗特利斯伯格及 W.J. 所著《管理与工人》一书（剑桥，哈佛大学出版社，第 10 版，1950 年）。

病率下降了80%，参加试验的女工中，形成了一种新的、友好的社会交往风气。

我们怎样解释这令人吃惊的结果："(产量)稳步增长的情况似乎是重视不断发生的试验性变化?"[1] 如果不是工间休息、茶点、缩短了的工时，是什么东西使工人生产更多产品，更健康、更友好地交往? 答案十分清楚。从技术性上讲，工作仍然是同样的单调、乏味，甚至某些改善性措施，如工间休息，也不是决定性因素。尽管如此，整个工作环境的社会性发生了变化，导致工人的态度发生改变。工人被告知试验之事，也知道试验有几个阶段；厂方听取并常常采纳她们的建议。最重要的似乎是，她们知道是在参与一项有意义而且有趣的试验，这不仅对她们，对整个工厂的工人来说，都是重要的。起初，她们有些"害羞，感到不自在，沉默不语，对公司意图持怀疑态度"，后来，她们便显露出"信心和爽直"。参加试验的小组养成了一种对工作的参与感，因为她们知道在做什么，心中有目标和目的，通过建议她们能影响整个试验过程。

梅奥试验的惊人结果表明，疾病、疲劳以及由此而来的低产量主要不是技术方面的单调性引起的，而是因为在工作的社会性方面，工人与整个工作环境异化开来。一旦工人参与自认为有意义的工作，有了发言权，异化的程度便减少，工人对工作的整体心理反应也会发生变化，尽管从技术性讲，他仍在干同一种工作。

紧接着梅奥的试验者们搞了一些研究工作。这些研究进一步证明了，工作环境的社会因素对工人的态度产生了决定性影响，尽管从技术性讲，工作过程仍然同先前一样。例如，怀亚特和他的同事"……为了解影响工作愿望的与工作环境有关的其它特征

---

① 梅奥著作，第63页。

提供了线索。这些线索表明，不同个人工作效率的变化，取决于占主导地位的群体或社会气氛，即集体的影响。这种影响形成了一种无形的背景，决定着对工作条件所作反应的总性质。”[①] 同样的，如果把规模较小的工作群体同规模较大的群体相比，我们可知，在前一种情况中，个人主观满意程度及产量都较高，尽管在作比较的这两个工厂中，工作过程的性质几乎完全一样，物质条件及福利措施都令人愉快，条件都比较好。[②] 休伊特和帕菲特对一家英国纺织厂作过一次研究，他们在研究报告中也指出了班组规模与士气的关系。[③] 在这家工厂中，大车间工人的非病假的“旷工率”比小车间工人要高出许多。[④] 梅奥和隆巴德早在第二次世界大战中对飞机制造业的研究，[⑤] 也得出了类似的结果。

G. 弗里德曼特别强调了与工作环境的技术性相对照的社会性。为了说明这两方面的差别，他描述了在一条传送带上一同工作的工人常常形成的“心理气氛”。在工作作业班中形成了个人的契约和兴趣，就其总的方面看，工作环境并不是局外人——只考虑到技术因素的人——看来那么单调。[⑥]

---

① “工业舆论指数概述”，1947 年，转引自维特尔斯：《工业的动力与士气》，纽约，诺登出版社，1953 年，第 134 页。

② 同前书，第 138 页。

③ 休伊特和帕菲特：《工作士气和班组的规模，职业心理》，1953 年。

④ 维特尔斯著作，第 139 页。

⑤ 梅奥和隆巴德：“南加利福尼亚的飞机制造业中班组工作与工人补缺比例”，哈佛商学院：《商业研究系列》，第 32 辑，1944 年。

⑥ 弗里德曼：《人的工作向何去处?》，巴黎，加利马尔出版社，1950 年，第 139 页。参阅他的另一本书：《机器与人道主义》，巴黎，加利马尔出版社，1946 年，第 329、330 页及 370 页起。

虽然前面所举有关工业心理研究的例子[1]向我们表明，在现代工业组织结构中，工人积极参与的程度很低，但是，我们却获得了一种深刻见解。从改造我们的工业组织结构的可能性的角度看，探讨一下有关公有制运动，这个当今欧洲最重要、最有趣的运动之一的报告，这种见解就更令人信服了。

在欧洲，大约有100个工作公社，主要在法国，一些在比利时、瑞士和荷兰。这些公社中，一些是工业公社，一些是农业公社，它们在各方面都有一些差别，但其基本原则却十分类似。因此，对一个公社的描述便是向人们描绘出一幅较完整的、有关所有这些公社的特征。[2]

布瓦蒙多是一家生产表壳的工厂。实际上，它成了法国7家最大的表壳厂之一。马塞尔·巴布创办了这家工厂。他不得不努力工作，以便赚到足够的钱开办自己的工厂。在这家工厂中，他建立了工厂委员会，采用了一种大家赞同的工资比率制，包括共

---

① 国际商业机器公司所作的“工作范围扩大”的实验也与欧洲所作的研究方向一致。该项实验的要点是想表明，极端的劳动分工使工作毫无意义，如果把这种极端的劳动分工改变为另一种工作安排，使迄今为止分离进行的工作结合成一种有意义的整体，那么，工人就会更加感到满意。此外，还有沃克和格斯特的报告中谈到的经验。沃克和格斯特发现，汽车工人更喜欢这样一种工作：他们至少能看到他们完成的零件。哈伍德制造公司的一家工厂实行了这样一项实验：在一个接受实验的班组中，采用了一些民主办法，工人可以作出一些决定。这项实验使这一班组的产量增加了14%（参阅维特尔斯的著作第164—第167页）。P.小弗伦奇对操纵缝纫机的工人作了一项研究，这项研究报告指出，由于工人越来越多地参与工作安排和决策，产量提高了18%（J.R.P.佛伦奇：“实地试验”，载J.C.米勒所编《社会程序化实验》一书，麦格劳—希图书出版公司，纽约，1950年，第83页—第88页）。在战争期间，英国也采用了同样的原则，当时，一些飞行员参观了工厂，向工人们解释了他们的产品在战斗中怎样实际运用的经过。

② 以下我使用了克莱尔.H.毕晓普在《普通事》中对工作公社的描述，纽约，哈珀兄弟出版公司，1950年版。我认为，这次分析深刻、考虑周到的工作在讨论工业组织的心理问题及将来的可能性等问题方面最能给人以启示。

享利率。但这种明智的家长制并不是他们要达到的目的。1940年法国战败之后，巴布想真正实施他构想多年的解放措施。由于在瓦伦斯找不到机械工，他便到街上找了理发师、灌香肠的人、餐馆招待——也就是除了有专门技术的产业工人之外的任何人。"这些人都在30岁以下。他主动提出教他们制造表壳，前提是他们同意和他一道寻找一种'废除雇主和雇员界限'的组织机构。关键是寻找。"

> ……第一个具有划时代意义的发现是：每个工人应当自由地责备他人……工人之间以及工人与雇主之间的这种完全的言论自由立刻创造出一种活泼的信赖气氛。
>
> 不过，他们很快就清楚了，"互相责备"引起了讨论并浪费了工作时间。于是，他们一致同意每周定一个时间用作正式会谈，以消除分歧与冲突。
>
> 但因为他们不仅是争取建立一种较好的经济机构，而是寻求一起生活的新方式，讨论必然会转到基本态度上。巴布说道："很快，我们就感到需要一个共同的基础，或者，如我们所说的，我们共同的道德标准。"
>
> 除非有共同的道德基础，否则从聚集开始的一切就没有什么意义，因而也不可能有什么建树。要找到共同的道德基础并不是一件容易的事，因为有关的这24个工人都不相同：天主教徒、新教徒、物质主义者、人道主义者、无神论者和共产主义者。他们都检查了自己的道德观，即不是那种死记硬背学来的，或是习惯上人们接受的那些道德标准，而是他们从自己的经验、思想中找到的那些必须遵守的标准。
>
> 他们发现，他们各自的道德标准都有某些共同点。他们找出了这些共同点，并将这些共同点当成一致遵守

的最低共同标准。这不是一种纯理论的或不明确的宣言。在前言中他们宣称道：

“我们的最低共同道德标准不会成为一个武断的规范，因为为了确定这些共同点，我们都从生活经验中找出了根据。我们的所有道德原则都在实际生活、每天的生活中试验过……”

他们重新发现的这些，都是由他们自己经过一步一步的努力找到的，因而是自然的道德标准，一种“十诫”。[①] 他们用自己的话将十诫表述如下：

“汝应爱邻居。

“汝不得杀人。

“汝不得拿走邻人的东西。

“汝不得说谎。

“汝不应食言。

“汝应靠自己的汗水挣钱维生。

“汝应尊重邻居、其人格、其自由。

“汝应自重。

“汝应先斗私，清除一切使人堕落的邪恶，一切奴役人、有损于社会生活的情欲：骄傲、贪婪、淫欲、觊觎、暴食、愤怒、懒惰。

“汝应当相信，生活中有比生活本身更高尚的事：自由、人的尊严、真理、正义……”

工人们起誓，在日常生活中，尽最大努力实施这些准则。他们相互起誓。那些有更严格的个人道德标准的人起誓依照自己的信念生活，但也承认，他们绝对无权去干涉他人的自由。实际上他们都同意，完全尊重他人

① 减去了第一条诫律，这条诫律论及的是人的命运，而不是道德原则。

所有的或没有的信念，决不讥笑他人或就此开玩笑。[1]

这个团体的第二个发现是，他们渴望自己教育自己。他们认为，从生产中节省出来的时间可作为教育之用。在3个月中他们的生产量增加了许多，乃至一周48小时的工作时间中可节省9小时出来。他们干了些什么呢？他们用这9小时来受教育，而且得到正常上工时间一样的报酬。首先，他们想一起唱歌，接着是提高法语语法水平，然后是学习怎样认商业帐目。此后，又逐渐开设了其它课程，这些都是由他们所能找到的最好教师在工厂授课。其它课程包括：工程学、文学、马克思主义、基督教、舞蹈、唱歌以及垒球。

他们的原则是："我们不是从工厂、从人的技术活动开始，而是从人自身开始……。工作公社强调的不是养成在一起的习惯，而是为了实现集体的和个人的抱负一起工作。"[2] 他们的目的不是要提高生产率或增加工资，而是需要一种新的生活；这种生活并不是要放弃工业革命带来的优势，而是要适应这些优势。下面是这一个以及其它工作公社建立的原则：

1. 为了过人的生活，人必须享受他的劳动的全部果实。

2. 人必须能够自己教育自己。

3. 人必须在与人的精神、道德发展相适应的职业团体内追求共同的努力（团体以100个家庭为最大限度）。

4. 人必须主动地与全世界保持着联系。

---

① 毕晓鲁的著作，第5、6、7页。

② 毕晓鲁的著作，第12页（着重号为弗洛姆所加）。

> 当人仔细审视这些要求之时，他就会发现，这些要求意味着生存问题中心的转移——从制造、取得“东西”，到发现、哺育以及发展人与人的关系；从物质文明到人的文明；甚至更好——人与人之间的运动的文明。①

至于工资，这与每个工人的成就相一致，但是，这不仅考虑到了专业工作，也考虑到了“任何于团体有价值的人们的活动：一名第一流的技工，会拉小提琴，具有活泼快乐、善于与人为伍等品质，对于团体来说，就比另一名技术上同样能干，但脾气坏、不合群的技工价值更高”。② 所有工人比那些属于工会会员的工资平均高出10%到20%，还不计算所有的特别好处。

工作公社购置了面积为235公顷的一个农场。每人，包括妻子，每年在农场劳动3次，每次10天；每人有30天的假期。这就是说，人们在工厂每年只工作10个月。这种安排所包含的思想，不仅在于法国人所特有的对乡村的热爱，而且也出自这样的信念：人人都不应当完全与土地分离。

最有趣的是他们使集中与分散融合成一体的办法，这种融合避免了混乱的危险，同时也使公社每个成员积极、负责地参与工厂管理及公社的生活。由此，我们看到了他们如何把18世纪与19世纪提出的有关现代民主国家基础理论的思想和意义（分权统治、相互制约、相互平衡的制度等等），运用到工业企业的组织之中的情况。

> 最高权力集中在全体成员大会，大会每年召开两

① 同前书，第13页。

② 同前书，第14页。

次。只有一致通过的决议对同伴（即成员）有约束力。

全体成员大会选举一名公社主席。选举须全票通过，方能生效。主席不仅是技术上最合格的人，如同一名经理应当的那样，他也是“一个带头人”，一个榜样，一个教育人、爱人、无私、乐于为人服务的人。服从不具备这些品质的所谓主席，是一种怯懦行为。

主席有全部行政权力，任期3年。3年期满，他可能会重新去开机器。

主席对全体成员大会有行使否决的权力。如果大会不想放弃决定，就得举行信任投票。如果主席得不到一致的信任票，他就得选择，要么与大会的意见保持一致，要么辞职。

全体成员大会选举议事会委员。议事会的任务是给公社主席提建议。委员系选举产生，任期1年。

在议事会内，部门经理和8名委员（包括2名妻子）和公社主席组成管理委员会，委员会每周开会一次。

公社里的一切负责岗位，包括部门经理和工头，都完全是通过“双重信赖”来指定的，即：人选由一个层次提出，并由另一个层次一致接受。通常（但也并不总是这样），上层提出候选人，下层接受或拒绝。成员们说道，这既可以杜绝蛊惑人心的宣传，也可防止极权主义。

全体成员一周举行一次碰头大会，正如这个名字所指明那样，这种会的目的是使每个人知道公社内正在发生的事，并且使大家保持联系。[①]

① 毕晓鲁的著作，第17、18页。

整个公社最重要的特色之一是成立了邻居小组，小组定时开会。

邻居小组是公社的最小有机体。邻居小组由五、六个住处邻近的家庭构成，按照上述原则选一个邻居小组组长。晚饭后，小组便聚集在一起，由组长领导。

从某种意义上讲，邻居小组是公社最重要的单位。它是“发酵剂”，也是“杠杆”。小组要求在一位成员的家中开会，而不是别的什么地方。在那里，人们一边饮咖啡，一边研讨所有问题。会议的细节都有记载，记录送交公社主席，由他把各个邻居小组的记录汇总归纳，然后由各个部门的负责人来回答。这样，邻居小组不仅提出问题，而且还就不满意的事发表意见，或提建议。当然，也正是在邻居小组中，人们最能达到相互了解，并相互帮助。[①]

公社的另一个特征是它有自己的法庭。法庭由全体会员大会选举产生，其作用是对两个部门之间或部门与成员之间的冲突作出裁决；如果公社主席无法消除冲突，就由法庭的 8 名成员（通常也是要一致投票通过）来作裁定。这里没有成文的一套法律，裁决依据公社的章程、最低共同道德标准，以及常识。

布瓦蒙多有两大部门：社会部和工业部。后者的组织结构如下：

（最多）10 人组成技术组。

① 同前书，第 18、19 页。

几个组组成一个科，一个车间。

几个科组成一个部。

每组的成员都一致对科负责，几个科对部负责。[①]

社会部处理技术性问题之外的一切活动。

全体成员，包括妻子，都得在精神、智力、艺术、身体诸方面全面发展。就这点而言，阅读布瓦蒙多的评论月刊《联系》是会给人以启示的。月刊上登载的报道和评论包括：足球赛（与外边的队比赛），摄影展览，参观艺术展览，菜谱，世界各地的基督徒聚会，对诸如勒文古特的四重奏的音乐表演的评论，电影欣赏，马克思主义讲座，篮球比赛分数，有关拒服兵役的讨论，农场生活纪实，有关美国如何教学的报告，圣·托马斯·阿奎那论金钱的段落，对诸如路易斯·布罗姆菲尔德的《令人愉快的峡谷》、萨特的《肮脏的手》等书的评论。月刊充满着一种振奋人心的美好精神。《联系》是对那些充分肯定生活的人的真实写照，最大限度反映出人们的意识。

公社有28个社会科，还在不停地新设机构（按人数多少为序）：

1. 精神生活科：

   天主教小组

   人道主义小组

   唯物主义小组

   新教小组

---

① 毕晓鲁的著作，第23页。

2. 智力科：
   一般知识小组
   公民教育小组
   图书小组
3. 艺术科：
   戏剧组
   演唱组
   室内装璜小组
   摄影小组
4. 公社生活科：
   合作组
   节日及集会小组
   电影小组
   力量均衡小组
5. 互助科：
   团结小组
   家务小组
   书籍装帧小组
6. 家庭科：
   育儿小组
   教育小组
   社会生活小组
7. 卫生科：
   二名注册护士
   一名未经训练但有实际经验的护士
   负责管理全部资料
   三名访问护士
8. 体育运动科：

篮球队（男子）
篮球队（女子）
远足队
排球队
体育队（男子）
体育队（女子）

9. 读报小组[①]

某些公社成员的说法大概比任何定义更能说明工作公社的精神和实践：

一位工会会员写道：

“1936年我是车间代表，1940年被捕，被送往布痕瓦尔德集中营。二十多年之中，我了解了许多资本主义企业……在工作公社中，生产不是生活的目的，而是手段。……我不敢希望在我们这一代会取得如此巨大和完全的结果。”

一位共产党员写道：

“作为法国共产党党员，为了避免误解，我公开声明，我完全对我的工作和公社生活感到满意；我的政治见解得到尊重，我得到了完全的自由，我先前有的生活理想也完全实现了。”

一位唯物主义者写道：

“作为一个无神论者和唯物主义者，我认为，人最美好的价值之一便是容忍、对宗教及哲学见解的尊重。正是出自这种考虑，我感到在工作公社中特别自在。这

① 毕晓鲁的著作，第35页。

不仅是因为我的思想和言论自由没有受到限制，而且因为我发现，公社为我提供了必要的物质手段和时间来深入研究我的哲学信念。”

一位天主教徒写道：

“我已经在公社呆了4年。我属于天主教小组。像其他基督徒一样，我一直努力建造一个尊重人身自由和人格尊严的社会。……我以整个天主教小组的名义宣布，工作公社正是基督徒所希望的那类社会。在这里，人人都自由，受尊重，所有的一切都促使他去干得更好，去寻找真理。即便这个社会不能公开叫作基督社会，事实上也是如此。耶稣基督给我们以指示，使我们能通过这指示承认他自己的意愿：我们确实互爱互敬。”

一位新教徒写道：

“我们公社的新教徒宣称，这种社会革命是解决问题的办法，它使每个人自由地按自己选定的方式完善自己。这种解决办法与他的唯物主义或天主教同伴不发生任何冲突……公社由相互敬爱的人所组成，公社实现了我们的愿望——看到人和睦共处，知道为何人想活着。”

一位人道主义者写道：

“我15岁离开学校，11岁时，我在教堂参加了第一次圣餐会，接着便脱离了教会。我受的正规学校教育较多，但精神这个问题早就忘干净了。我就像绝大多数人一样：‘我对此根本不在乎。’22岁时我参加了公社。立刻我发现，这里有学习和工作的气氛，这在任何其它地方都找不到。首先，公社的社会性吸引了我，只是到了后来，我才知道人的价值是什么。接着，我重新发现了人的精神的和道德的一面，这是我在11岁时就丢失了的东西。……我是人道主义小组成员，因为我并不像

基督徒或唯物主义者那样看问题。我爱我们的公社，因为通过它我们内心深处的抱负都能被唤醒，这些抱负交融在一起并得以发展，这样我们便可以把自己从个体改造为人。"①

其它公社，无论它们是农业公社还是工业公社，其原则都与布瓦蒙多的原则类似。下边是 R.G. 工场的条例的一些章节，R.G. 工场是一家生产画像镜框的工作公社。下面章节转引自《普通事》一书：

我们的工作公社不是新型的企业，也不是一种使劳资关系和谐的改革形式。

它是一种新的生活方式，按照这种方式人理应能实现自我完善，一切问题都从完全的人的角度来处理解决。因此，它与现今的社会相对应，在现今社会中，人们通常关心的是维护个别人或极少数人利益的解决问题的方法。

……资产阶级道德和资本主义制度使人的活动达到了这样的专门化程度：人生活在道德苦难、肉体的苦难、智力的苦难或物质的苦难之中。

通常，在工人阶级中，人遭受的是这四种苦难的总和，在这种条件下，谈论自由、平等、博爱不过是一句谎言。

工作公社的目的是使人的全面发展成为可能。

R.G. 工场的同事们宣称：只有在自由、平等、博爱的气氛中，这一目的才能实现。

① 毕晓鲁的著作，第 35 页—第 37 页。

但我们应当承认，常常，这三个词使我们想到的不过是货币的形象或是公共建筑物大门上的题辞。

自　由

只有具备了下面三个条件，人才能是自由的：

经济自由

理智自由

道德自由

经济自由。人有不可剥夺的工作权利。他有享有自己劳动果实的绝对权利，他不应当放弃这些权利，除非出自自己的愿望。

这个观念反对私人拥有集体的生产资料，反对用金钱来再生产金钱，因为这种方式造成了人剥削人。

我们也宣称，"工作"应当理解为人带给社会的一切有价值的东西。

理智自由。人只有在能做到自行选择时，才是自由的。只有在他有充分的知识来作比较时，他才能作出选择。

道德自由。人如果成为自己感情的奴隶，他就不可能真正自由。只有当他有了理想，有了处世哲学时，他才能自由。这种处世哲学使他能在生活中进行连贯一致的活动。

他不能在加快经济或智力解放的步伐的借口下，使用违反公社道德规范的手段。

最后，道德自由不是意味着放纵。我们很容易便可说明，只有严格遵守那些为大家自由接受的集体道德规范，才有道德自由。

博　爱

人只有在社会中才能成长。自私是危险的而且是不

长久的帮助自己的方式。人不能把自己的真正利益与社会的利益分离开来。只是通过帮助社会他才能帮助自己。

他应当意识到，他自己的爱好驱使他与他人一起享受更大的乐趣。

团结不仅是一项任务，它是令人满意的事，是安全的最好保证。

博爱导致相互容忍，也使人决心永不分离。这也就使人们能在起码的共同原则的基础上一致行动，作出一切决定。

平　等

我们谴责那些以煽动的方式宣传一切人都平等的作法。我们能够看到，从价值上讲，人与人并不是平等的。

我们认为，权利平等就是指让每一个人都有充分完善自我的手段。

因此，我们用一种表明个人价值的等级制度来代替传统的或世袭的等级制度。①

在总结这些公社的原则的最显著特点之时，我想提出下列各点：

1. 工作公社确实利用了现代工业技术，避免了退回到手工生产的倾向。

2. 这些公社设计出一个方案，在此方案中，每个人的积极参与同充分集中化的领导并不矛盾；非理性的权威为理性权威所取代。

---

① 毕晓鲁的著作，第134页—第137页。

3. 公社强调生活实践，反对思想意识的差别。这就使得信念完全不同或矛盾的人能友爱地生活在一起，而不用冒这样的危险：人人都得遵照公社宣称的“正确意见”行事。

4. 工作、社会和文化的活动结合成一体。从技术性上讲，工作并不是吸引人的，而从社会性上看，工作就有意义、有趣了。艺术和科学活动是整个处境不可分割的部分。

5. 异化的处境得到了克服，工作成了表达人类精力的有意义的方式，在不限制自由——或者不冒迫使人求同的危险下，人类的团结一致得以形成。

虽然公社的许多安排和原则值得怀疑和辩论，但情况似乎是，我们从这里看到了说明创造性生活的最令人信服的经验主义实例之一；从我们当今资本主义的观点看，这些例子表明的可能性一般被当作是异想天开的设想。①

我们到此为止描述的公社当然不是展示公社生活的可能性的唯一例子。无论是欧文的公社，还是门罗教的公社，还是赫特教的公社，② 或是以色列的农业拓居区，都使我们知道了新生活的可能性。这些组织也向我们表明，绝大多数这些公社试验都是由

① 我们不得不提一下A. 奥利维蒂在意大利创立公社运动的努力。奥利维蒂是意大利最大的打字机厂的厂长，他不仅按照世界上最开明的实践方式组织了他的工厂，而且还创造出了组织社会的一个完整方案。这个方案是以基督教和社会主义关心的原则为基础，组织一个公社联邦。〔参阅他的《公社的政治秩序》(1946年)〕奥利维蒂在许多意大利城市建立了公社中心，从而做了某些开拓性工作。他的努力与到此为止提到的公社的主要不同点在于：一方面，他的工厂并没有改造成为一个工作公社，显然也不可能做到这一点，因为他不是工厂的唯一所有者；另一方面，他制定了组织整个社会的计划，因而更专门地强调了社会和政治结构，而其它公有制运动的公社则还没有做到这一步。

② 参阅C. 克拉图、J.W. 弗雷茨及R. 克里德：《门罗教生活的利他主义》，载P.A. 勃罗金编《利他主义和精神成长的形式和技巧》一书，波士顿，比肯出版社，1954年。

一些精明而且具有实际头脑的人进行的。他们绝不像所谓的现实主义者认为的那样，是梦想家。恰恰相反，同传统的商业领袖表现出来的情况相比，他们大多数人更具有现实主义的思想，更富有想象力。毫无疑问，这些实验的原则和实践有许多缺点，我们应当承认这些，以便能回避这些缺点。毫无疑问，由于19世纪坚定不移地相信工业竞争的有益作用，它不能像20世纪50年代那样使这些实验群体成功。某些人带着某种圆滑的优越感，转弯抹角地说这些实验徒劳无益、不现实，这种说法同一般人对铁路旅行和航空旅行所作出的最初反应一样，都是没有多少道理的。从本质上讲，这反映出懒惰思想，表明了那种认为祖宗一代没有的事现在不可能也不会有的信念。

五、实际建议

这里的问题是，我们是否也可以创造出一种类似公有制运动所创造出的、适合全社会的人的条件。这里提出的目标就是创造出这样一种工作环境：在这样的环境中，人将其毕生的时间和精力奉献给某种对他有意义的事业，他知道他在做什么，并且对他所做的事施加自己的影响；同时，他感到同他的同伴团结在一起，而不是同他们分离。这就是说，工作环境又一次具体化了；工人被组成为基本的小组，使个人作为真正的、具体的人与小组联系在一起，尽管整个工厂可能会有成千上万的工人。这意味着找到了融合集权与分权的途径，这些方法途径使人人主动参与，主动负责，同时根据需要产生出团结一致的领导。

怎样才能做到这些呢？

工人积极参与的第一个条件是：他不仅熟知自己的工作，而且十分清楚整个企业的运转情况。这首先是对工作过程的技术性有所了解。一个工人可能只消在传输带上移动专门的一步，要完

成他的工作他或许只用得着两天或两周的训练。但是，如果对于涉及整个产品的生产的技术问题他有着广泛的了解，他对待自己工作的总态度就会有所不同。工人首先可以在最初几年一边工作，一边上工业学校，由此来获得这类技术知识。其次，工人还可以参加全厂性的技术和科学知识课程班的学习，即使这些课程占去一些工作时间。通过这些办法，工人便不停地获得了这类知识。[①] 如果工厂使用的技术程序是工人感兴趣的、想了解的对象，如果这类知识激发了工人自己的思想过程，那么，即便他要做的工作从其它方面讲是单调的技术性工作，这类工作也会带上不同的色彩。除了有关工业生产过程的技术知识之外，另一种知识也是必要的：有关工人工作所在企业的经济作用，以及这种作用与整个公社的经济需要及问题的关系的认识。同样的，通过在职读书，以及不断获得有关企业的经济活动过程的信息等方法，工人便可以得到有关企业在国民经济和世界经济中的作用的真正知识。

但是，从技术上和经济上了解工作过程以及整个企业的作用无论有多么重要，这种知识都还不够。要是没有什么办法把理论知识和兴趣转变成行动，这些知识和兴趣就会停滞不前。工人只有在他能影响那些与他本人的工作环境和整个企业有关的决策之时，他才能成为积极的、兴致盎然的、认真负责的参与者。只有当他不为资本所雇佣，不再是指挥的对象，而成了利用资本的负责的主体之时，他才能使自己不与他的工作相离异。在这里，关键之点不是占有生产资料，而是参与管理和决策。如同在政治领域一样，这里的问题是避免无政府主义状态的危险，因为在无政

① 某些大的工业企业已经朝着这个方向迈出了第一步。主张公有制运动的人已经向我们表明，在工作时间内，不仅可以给予技术性教育，还可以进行其它很多种教育。

府主义状态中，没有中央计划和领导。人们不是非得在中央集权主义的管理与毫无计划、互不协调的工人管理之间作出一种选择。问题的解答在于将集权与分权融合，将从上至下的决策与从下至上的决策综合在一起。

合作管理及工人的参与[①] 的原则可以这样制定出来：管理的责任由集中的领导与第一线的工人两方共同承担。熟悉情况的小组讨论有关他们自己的工作环境和整个企业的事情；他们的决定将转达给管理部门，构成了真正合作管理的基础。消费者将作为第三个参与者，以某种方式参与决策和计划。一旦我们接受这样的原则——任何工作的基本目的都是为人民服务，而不是获取利润，那么被服务者就应当对服务者的工作过程有发言权。同样的，如同政治上的分权情况一样，找到这种形式并不是一件容易的事，但可以肯定，假如共同管理的总原则被人们接受，这就是一个不可超越的问题。在宪法中我们解决了与政府各部门各自的权限有关的类似问题。在企业法中，我们解决了涉及各类股东、经营管理等同样的问题。

共同管理及共同决策意味着对财产权实行严格的限制。企业的所有者将会根据其资本投资得到合理的利润，但并不能对其投资资本雇用的人员有无限制的控制指挥权。不过，他们至少会与在企业工作的人分享这一权利。实际上，就大公司而言，股东并不能真正通过决策手段来行使其产权；如果工人与管理者分享决

① 参阅弗里德曼在其明智而发人深思的研究《机器与人道主义》中（巴黎，加利马尔出版社，1945年，尤其是317页之后）所表达出的思想。社会学大师，当代著名人物之一阿尔弗雷德·韦伯在他的深刻著作《第三或第四种人》中（慕尼黑，皮珀出版公司，1953年），得出了与此类似的结论。他强调了这几点：需要由工人和雇主合作管理企业，将大企业转变为理想规模的小单位同时废除利润动机，引进社会主义形式的竞争。但是，只有外部变化还不够，“我们需要一种新的人类结晶化。”（同前书，第91页起）

策权，股东的实际作用会基本不变。引进共同管理的法律会限制产权，但绝不会使产权发生什么激烈的变化。甚至像J.F.林肯这样保守的倡导共享工业利润的工业家也提出（我们在前面已经见到），红利不应超过相对固定的稳定数量，超过这个数量的红利应当分给工人。就是在当今条件的基础上，工人共同管理、控制的可能性也是存在的。例如，B.F.费尔利斯，这位美国钢铁公司董事会主席，也在最近的讲话中说过（文章概要发表于《读者文摘》，1953年11月15日，第17页），该公司的3万雇员可以购买公司的全部普通股票，每人87股，总值3500美元。"以（每周）10美元一份的股金投资——这大约是我们的钢铁工人最近提薪得到的数目——雇员便能在不到7年的时间中，买下所有的公开发行出售的普通股票。"如果是为了有足够的股份以获得投票多数，那么，实际上他们用不着买那么多，只买部分就行了。

F.坦纳鲍姆在他的《劳动的哲学》中也提出另一项建议。他建议，如果工会代表着工人控制企业管理，那么工会也可买足够的企业股份。① 不管所用的方法是什么，都是一个渐进的方法，只是将已经存在的产权关系倾向继续下去。这是些达到目的的手段（也是唯一的手段），这些手段使工人能够以有意义的方式为有意义的目的工作，而不是使工人像其它可以买卖的商品一样，成为商品（即他的体力和技能成为商品）。

在讨论工人的参与之时，我们必须强调一个重要点，即这种参与存在着朝超级资本主义的利润共享观念方向发展的危险。要是企业的工人和雇员只考虑到他们的企业，人与社会力的异化会仍然不变。自我中心的异化态度只会从个人延伸到"班组"。因此，工人看到他们的企业之外，与消费者及同行业的工人以及整

① F.坦纳鲍姆：《劳动的哲学》，同上。

个工人阶级兴趣一致并联系起来的作法，是工人参与的基本部分，而不是附带东西。怀亚特和其他英国社会心理学家提出，某种对待企业的地方爱国心以及类似大学生的“esprit de corps”(团体精神）的思想如果得以发展，则只会强化不与人来往的个人主义态度，而这种态度正是异化的本质。所有这些赞成“班组”热情的建议都忽略了这样的事实：世上只有一种真正的社会倾向——与人类团结一致。团体内部的社会聚合力加上对局外人的敌视态度，不是社会感情，而是延伸了的个人主义。

在总结这些有关工人参与的说法之时，我愿意冒重复的危险再次强调一下，所有试图使工作人道化的建议都没有增加经济产量的目的；其目标也不是使人更加满足于工作本身。这些建议只有在完全不同的社会结构中才有意义：在这种社会结构中，经济活动是社会生活的一个部分——而且是从属部分。我们不能把工作活动从政治活动中，把闲暇时间从个人生活中分离出来。假使生活的其它领域不符合人性，工作又变得有趣，那么，一切事情都不会发生真正的变化。事实上，工作不会变得来有趣。当今文化的邪恶就在于把生活的各个领域分离开来，孤立起来。通向健全之路在于克服这种分裂，在社会及人的个体内部，达到一种新的团结及统一。

我在前面谈及许多社会主义者对实施社会主义原则的后果感到气馁的情况。不过越来越多的人开始意识到，社会主义的基本目的——建立一个没有异化的社会，在这个社会中每一个劳动者积极、负责地参与工业生产和政治事务——并没有错，但他们却错误地强调了私有财产与公有财产的对立，并且忽略了人的因素和合适的社会因素。与此相应的是，越来越多的人也逐渐深刻地认识到，必须有这样一种社会主义眼光：集中考虑工人的参与及共同管理、分权，以及人在工作过程中的具体作用等问题，而不要老是纠缠在财产的抽象概念上。人们把欧文、傅立叶、克鲁鲍

特金、兰道尔以及宗教的和世俗的公有制倡导者的思想，与马克思、恩格斯的思想融合在一起；怀疑纯粹从意识形态的角度构想“最终目的”的作法，更关心此时此地的具体的人。有希望表明，民主主义的和人道主义的社会主义者也越来越意识到，社会主义始于家中，也就是说，始于**社会党的社会化**。这里所说的社会主义当然不是从产权的角度，而是从每个成员认真负责地参与这一点来考虑的。只要社会党不在其内部实现社会主义原则，他们就不能使他人信服；而且，他们的代表（如果有政权的话）也会按资本主义的精神实施他们的思想，无论他们用的什么样的社会主义标签。工会也同样如此；由于工会的目的是实现工业民主，他们必须首先在自己组织内部引进民主的原则，而不是用资本主义的其它大商业的管理方式——或者更坏的方式——来管理工会。

这种强调工人在工作过程中的具体处境的公有制概念，过去曾对西班牙和法国的无政府主义者、工团主义者，以及俄国社会革命者产生过相当大的影响。尽管在一段时间内这些思想在绝大多数国家已经逐渐失去其重要性，但现在又似乎慢慢地以不那么带有意识形态色彩、不那么教条主义，因而更加现实具体的形式发展壮大。

我们可以从最近论述社会主义问题的最精彩的刊物《新费边社论文集》中觉察到这种越来越强调社会主义的功能和人的因素的作法。C.A.R. 克罗斯曼在《从资本主义的过渡》一文中写道：

> 社会主义要求，工业中的这种敌意应当让位给一种共同参与感。怎样才能做到这一点呢？最直接最容易探寻到的路线就是朝着共同协商的方向前进。在这一领域已经有了许多富于成果的工作。现在十分清楚，除了按照现有的模式组成统一生产委员会之外，还需多作些工

> 作——采取某些激烈的措施使工人有参与决策之感。几家进步厂家已经迈出了大胆的步子，而且结果也十分鼓舞人心。①

他建议采取三项措施：大规模扩大国有化，以法律的形式规定红利的限度，或：

> 第三种可能性是改变公司所有权的法定机构，用一种明确规定厂家对工人、对消费者及社会应承担的责任的章程来取代股东的单独控制；工人成为公司的成员，并在董事会中有自己的代表。②

R.詹金斯在《平等》一文中看到了问题的将来：

> ……首先，不管资本家是投降了，还是他们手中的权力被夺了，因而不起什么作用了，他们也应被允许保留相当大的现有特权；其次，从资本主义中成长出来的社会要么是一个参与性的民主的社会主义社会，要么就是一个由特权阶层控制的管理型社会，这些高贵者过着根本不同于广大人民群众的生活。③

詹金斯得出了这样的结论："参与性的民主的社会主义社会"要求，"当企业所有权从富人手中接过来之后，应当交给较直接

---

① 参阅A.R.克罗斯曼：《从资本主义的过渡》，载《新费边社论文集》，H.S.克罗斯曼编，伦敦，1953年。

② 同前书，第67页。

③ 同前书，第72页。

的公众实体，而不应交给国家”，应当允许权力有较大的分散，“鼓励各种人更积极参加公共及义务性组织的工作，并对其加以控制”。

A. 阿尔布在《工业的组织》一文中陈述道：

对基础工业的国有化无论在技术上和经济上多么成功，国有化并没有满足权力的更广泛更民主的分配，管理决策和执行的人也没有制定出任何真正让工人参与的措施。这令很多社会主义者感到失望。这些社会主义者从不希望国家权力高度集中，但除了十分模糊不清的乌托邦的想法之外，却提不出任何可供选择的办法来。国外专制主义的教训以及本国的管理革命的发展，加深了他们的焦虑；他们看到，民主社会中的完全就业问题产生了需要他们解决的问题，这些解决办法又需要以信任和协商为基础并得到最广泛的公开认可，为此，他们更感到焦虑。当协商越来越脱离面对面地讨论工作的方式之时，协商也更加不成功了；因此，在他们看来，工业单位的规模和结构以及他们所能独立发挥其主动性的程度，就成了最重要的事情了。[1]

阿尔布说道：

最终需要的是一种协商制度，这种制度将批准决策以及对为一个行业所有成员所乐于接受的行政权威加以认可。怎样使这种工业民主的概念与推动工团主义者、激发目前人们大肆讨论共同商议问题的那种原始自治欲

① 《新费边社论文集》，第121、122页。

望结合起来，是一件需要很好研究的事。不过，这里似乎必定存在着使行业所有雇员都能参与决策的某种途径——或是通过直接选举，选出参加董事会的代表，或是通过一种具有相当权力的共同协商的等级制度。无论哪种情况，下属各级也必定有越来越多的机会参与解释和作出决定的政策过程。因此，在工业活动中形成一种同舟共济感仍然是社会主义的工业政策应当达到却未能达到的首要目标。①

约翰·斯特雷奇是《新费边社论文集》的作者中最乐观、同时对工党政府取得的结果大概最满意的人了。他赞同阿尔布所强调的必须由工人参与的观念。他在《英国劳工的任务和成就》一文中写道：

说到底，合股公司的问题是不负责任的独裁统治。从名义上讲，股东控制着公司，实际上，在很多情况下，则是一、二个自我指定、自动长期延长权力的独裁者对公司实行着独裁统治。如果使全国性的公司直接对社会、对从事其活动的所有人负责，那么，这些公司就会成为完全不同的机构了。②

我之所以引述了某些英国劳工领袖的话，是因为他们的观点来自工党政府的社会化措施的许多实际经验，以及对这些成就所作的深思熟虑的批评；还因为欧洲大陆的社会主义者比从前越来越多地注意到工人参与工业管理的问题。大战之后，法国和德国

① 《新费边社论文集》，第129、130页。
② 同前书，第67页。

制定了一些法律，保证了工人参与企业的管理。尽管这些新的保证措施还远远不令人满意（原因是这些措施是半心半意的，还因为在德国，工会代表被转变为“经理”，而不是工人自身参与工厂管理），但情况十分清楚，社会主义者越来越深刻地认识到这样的事实：把产权从私人资本家手中转移到社会或国家手中的作法本身对工人的处境只有微乎其微的影响，而社会主义的中心问题则在于改变工作环境。就是在新近组成的法兰克福社会主义国际（1951 年）所发布的十分不力、相当不清楚的宣言中，也强调道，在凡是经济分权适合计划目的的地方都应当实行经济分权。[①] 在科学观察工业形势的人中，弗里德曼就改造工作环境的问题得出了与我类似的结论，从某种程度上讲，吉莱斯皮也做到了这一点。

强调共同管理的需要，而不集中考虑财产权的公有化转变计划，并不意味着某种程度的国家直接干预和社会化不是必要的。除去共同管理之外，最重要的问题在一事实：我们的整个工业是靠存在着的不断扩大的国内市场所支撑。每个企业都想卖得越来越多，以不断扩大对市场的占领。这种经济形势的结果是，工业用尽各种招数来刺激人民的购物胃口，制造并强化不利于精神健康的接纳倾向。如前所说，这就意味着人们急切想要不必要的东西，不断希望买更多的东西，尽管从人的非异化使用的角度看，没有必要买新产品（例如，汽车业花费了 10 亿左右的美元来改型制造 1955 年的新型汽车，单是雪弗莱牌汽车就用了约 1 亿美元来同福特牌汽车竞争。毫无疑问，老牌雪弗莱曾经是很好的车，福特汽车公司与通用汽车公司之间的争斗主要不是为了给公

---

① 参阅《新费边社论文集》中阿尔布的文章：《工业组织》，以及 A. 斯图姆塔尔的文章：《英国和法国的国有化及工人控制》，载《政治经济学杂志》第 61 卷，1953 年第一期。

众提供更好的车，而是为了使他们买一种新车，虽然旧车还可用上几年)。[1] 同一现象的另一个方面是浪费的倾向，而扩大大规模生产的经济需要又加快了这种倾向。这种浪费除了其内含的经济损失之外，也有着重要的心理作用：它使消费者失却了对工作和人的努力的尊重；它使消费者忘记了内心对人的需要，也忘记了这样的情况：他们浪费的产品对较穷的国家来说可能是最有价值的东西。简言之，我们的浪费习惯表明了一种忽视人类生活的现实，不正视人人都无法回避的经济上的生存斗争的幼稚愚蠢态度。

十分清楚，从长远的观点看，如果我们的经济制度是这样组织形成的——当人民不想再买更多更新的东西时，经济危机就威胁而来，那么，精神影响就不可能会成功。因此，要是我们的目的是将异化消费变成人的消费，我们就必须改变产生异化消费的经济活动过程。[2] 经济学家的任务就是设计这些措施。总的说来，这意味着将生产引向那些现存的实际需要还未完全满足的领域，而不是那些人为制造需要的领域。这可以通过这些途径来办到：国家银行的贷款、将某些企业社会化，以及改变广告宣传的严厉法律。

与此密切相关的问题是工业化社会对经济欠发达的其它国家的经济帮助。十分清楚，殖民剥削的时代已经过去，世界的各个部分已经如同欧洲大陆一百年前的情况一样，紧密地结合在一起了，世界富国的和平取决于穷国的经济进展。从长远的观点看，

---

① R.莫利十分清晰地表达了这样的观点，他在《新闻周刊》上撰文谈到了购买1955年新型汽车的事。他说道：资本主义想使人们对他们已有的东西感到不高兴，这样一来，他们就想买新东西，而社会主义要做的则刚好相反。

② 参阅克拉克在《经济进步的条件》中的言论："同样多的收入相对均匀分配，会比不均匀分配产生相对说来更多的生产需求。"（转引自N.N.富特和P.K.哈特的文章：《社会流动和经济进展》，载《美国经济学评论》第42期，1953年5月。）

西方世界的和平与自由不可能与非洲和中国的饥荒与疾病同时存在。如果工业化国家想帮助非工业化国家，它们就得削减不必要的消费；而如果它们想和平，它们就必须想到帮助非工业化国家。让我们考虑一下几个事实：H. 布朗认为，一项为期50年的世界发展计划会使农业生产增长到这样的水平：所有人都会营养充足，现在不发达的地区会达到类似日本战前的工业化水平。[①]美国给这类计划的年支出，头三十年内是40亿到50亿美元，以后就会少一些。作者说道：

> 如果我们把这笔花费与我们的国民经济收入、与我们现在的联邦预算、与我们的军费以及打仗的开销作一番比较，那么，这笔要出的资金看来不会太多。如果我们将开支与成功的计划可能带来的潜在收益相比，那么，开支似乎就更小了。而如果我们将开支与懒散、与维持现状的作法带来的后果相比，那么，开支就会是无足轻重了。[②]

更一般性的问题是，究竟可以允许资本投资获取的利润在多大程度上，以一种有害的、不健康的方式来操纵公众的需要，而上述问题则不过是一般性问题的组成部分。最明显的例子是我们的电影业、娱乐书籍出版业以及我们报纸上描述犯罪的报导和故事。为了最大限度地获取利润，最低等的本能被人为地激发出来，因而公众的思想便受到了毒害。食品和药物法案规定，不得

---

① 参阅哈里森·布朗《人类未来的挑战》，纽约，海盗出版社，1954年，第245页起。我还未见过有多少书能像这本书一样，依据有力的推理和无可辩驳的事实，清楚明白地表述着，现代社会需要在精神健康和精神错乱、进步和毁灭之间作出选择。

② 同上书，第247、248页。

无限制地生产和宣传有害的食品和药物；至于其它一切生存必需品，也可如法炮制。假定这类法律被证明是无效的，那么，对于某些产业，例如电影业，就必须实现社会化，或至少必须由公共基金资助，发展与之抗争的产业。如果一个社会的唯一目的是人的成长和发展，在这个社会中，物质需要又从属于精神需要，那么，找到确保必要变化的法律的和经济的手段就将不是一件难事。

就每个公民的经济处境而言，收入平均的思想从来也不是社会主义的要求，从很多道理上讲，既不实际，也不可取。人应当有的，是维持有尊严的生存的收入。就收入不平均的情况而言，这种不平均的情况不应当超越某个限度，致使收入的差别导致生活体验的差别。百万富翁可以不加考虑而满足任何一时的兴致，他对生活的体验就不同于一个为了满足一种代价高的愿望就不得不牺牲另一种想法的人。一个从来不出城、从来都无能力购买奢侈品的人（也就是说，无力购买非必需品的人），其生活体验也不同于能够这么做的邻人。不过，假定收入差别不超过某一个限度，那么，即使收入有某种差别，基本的生活体验也会相同。要紧的不是收入差别有多大，而是收入的量的差别到了什么程度会转变为生活体验的质的差别。

用不着说，诸如英国现在有的那种社会保险制度应当保留。但这还不够，现存的社会保险制度应当扩展为**保证全部生活费的制度**。

造成当今人不自由的主要因素之一是饥饿这个经济威胁，它迫使人接受他本不愿接受的工作条件。只有当这个因素消除了，每个人才会像自由而负责的人那样行事。只要资本的所有者能将自己的意志强加给“只有”命一条的人，就不会有自由，因为后者没有资本，除了资本家提供机会，他无法找到工作。

一百年前，人们普遍认为，任何人对邻居都没有责任。当

时，人们设想，为了使经济保持运转，社会的法律应当使社会上有一支穷人和失业者的大军（经济学家也科学地“证明”了这一点）。今天，很少有人敢于再公开提出这条原则。人们普遍接受这样的看法：任何人都有享受国家财富的权利，无论是从自然法则的角度，还是按照社会的法律。一百年前流行的合理说法——穷人之所以穷是因为他们无知，缺乏责任心，简言之，因为他们犯下的“罪孽”——现在已经过时。所有西方工业化国家都开始实行一种保险制度，保证人人在失业、生病、衰老之时，有最低限度的生计。这等于差一步宣称，即便没有出现这些情况，人人都有权得到生存的手段。实际上，这就意味着，每个公民可以得到足够维持最低限度的生活的钱，即使他没有失业、生病或衰老。如果他自动辞职，如果他出自任何个人的考虑，不想继续在原单位挣钱，准备谋求另外的工作，他的情况又不属于保险救济条款中的任何一条，那么，他便可以要求得到这笔费用。简言之，他用不着有什么“理由”，便可要求得到维持最低生活的费用。这种要求应当有一个确定的时间限制，比如2年，以避免滋长那种拒绝承担任何义务的神经症态度。

这听起来有些像异想天开的建议，[①] 不过，我们的保险制度在一百年前的人听来也会是异想天开的事。人们对这种设想提出的主要反对意见会是：要是每个人都有权得到最低限度的生活保障，大家就会不工作。这是基于一种错误的看法：人的天性决定了人生来就懒。实际上，除了精神错乱的懒人之外，很少有人不想挣比最低限度生活费多的钱，很少有人喜欢无所事事，不愿工作。

当然，从那些想利用资产权来强迫别人接受他们提出的工作

① 迈耶·夏皮罗博士提醒我，罗素在他的《通向自由的几种途径》（蓝绶丛书，纽约，第86页及以下几页）中，提出了与我相同的建议。

条件的人的立场出发，怀疑最低保证制度也不是毫无道理。如果人人都不再因为怕挨饿而被迫接受工作条件，那么，工作就完全会有趣，完全会吸引人，人们就很愿意接受。只要契约双方能自由接受或放弃，契约自由就能实现；在现今的资本主义制度中，事实并非如此。

生活保障制度不仅是雇主和雇员之间契约自由的真正开端，而且还极大地扩展了日常生活中人与人交往的自由领域。

让我们来看看几个例子。今天，一个受到雇佣的人如果不喜欢他所干的工作，常常被迫继续干下去，那是因为他没有收入来冒失业一、二个月的风险；显然，他如果辞去工作，他就无权得到失业救济。实际上，这种处境的心理作用还要深远得多。他不能冒被解雇的风险这件事本身就使他容易害怕老板或是他要仰仗的人。他会控制自己不顶嘴；他会努力去迎合、顺从，因为他一直担心，要是他表现自己，老板就会解雇他。或者让我们再来另外举一个例子。一个人在40岁时决定干完全不同的另一项工作，为此他得准备一、二年。既然最低生活水平意味着他要在最低的舒适条件下生活，作出这项决定就非得是他对新选的工作有极大的热情和兴趣不可。因此，只有那些有天赋的且对新工作真正感兴趣的人才会作出这种选择。或者，让我们举出一位婚姻不幸的妇女的例子。她不离开丈夫的唯一理由是无法找到谋职训练的时间。我们还可以设想一个同他的精神错乱或危害他的父亲严重冲突的少年，要是他能自由地摆脱家庭，他也许会做到精神健康。简言之，如果实行了保障最低生活水平的制度，那么，事业及私人关系中基于经济考虑的最根本的强制状况就会消除，人人都能重新自由行动。

实行这种制度的代价怎样呢？既然我们已经采取了保障失业者、疾病患者以及衰老者生活的原则，想使用这种特权的人就只会是另外一小部分人：确有天赋的人，暂时同别人冲突的人，以

及对工作不负责任、不感兴趣的神经症者。把一切相关的因素都考虑进去，使用这一特权的人数似乎就不算特别多了，而且，经过仔细研究，我们甚至今天就可以估算出大致数目。不过，我们得强调一点：采纳这项建议得与我们建议的其它社会变化一同考虑。在一个社会中，如果每个公民都积极从事他的工作，那么，对工作不感兴趣的人的数量就只会是现今条件下人数的若干分之一。撇开这个数量问题，我们再来看看这一设想的花费。这个计划所需的费用大概很难超过最近几十年来各大国维持军队的费用，还不算军事装备的开销。还不应忘记的是，在使每个人重新恢复对生活和工作的兴趣的制度中，甚至只要对工作环境作少量的改善，每个工人的生产力都将大大超过当今的生产力的水平；此外，在控制犯罪、防治神经症或心身疾病方面的开支也会相当少。

政治改革

我在前面一章中已经说明，民主在异化的社会中不能发挥其作用，我们的民主制度的组织方式促成了异化的总进程。如果民主是指个人能表达自己的信念，坚持自己的意愿，那么，这里的前提就是他有一种信念，一个意愿。而事实却是，异化了的现代人有意见，有偏见，却没有信念；有好恶，却没有意愿。他的意见、偏见、好恶，同他的兴趣、爱好一样，都受到了强有力的宣传机器的支配——要是他还没有适应广告宣传的影响，没有受到生活的整个异化形式的制约，这类宣传或许对他没有多大作用。

一般的选民消息闭塞。虽然他时常看报，但是，整个世界同他如此的疏离，乃至于所有的一切都没有什么真正的意思和意义。从报上他知道，亿万美元被人花掉，千百万人被杀死；看到了各种各样的统计数字、形形色色的归纳总结，但这些东西并没

有以具体的、有意义的方式给他描绘出整个世界的样子来。他读的科幻小说与科技消息没有多大差别。一切都是不真实的、无限的、与人无关的东西。事实不过是许多罗列出来的记忆数据，就像是智力游戏中的谜，而不是他和他的子孙赖以生存的基本要素。

此外，人们绝不应当忘记，多数票表决的概念本身，也助长了抽象化、概念化和异化的进程。本来，多数统治是少数统治也即国王、封建领主统治的替换形式。但这不是说，多数是对的，而只是意味着，宁可让多数人错，也不应让少数人把自己的意志强加在多数人身上。不过，在我们这个讲求一致性的时代里，民主越来越多地带上了这样的含义：多数人的决定必然正确，从道义上讲优于少数人的决定，因此，多数人有道义上的权力将其意志强加在少数人头上。正如一种产品在全国各地所做的广告一样："一千万美国人是不会错的。"多数人的决定被当作证实其正确性的主要依据。这是一个十分明显的错误。实际上，从历史的角度讲，一切"正确的"政治、哲学、宗教或科学的思想，原本都是少数人的主张。要是我们根据人数的多少来决定思想的价值，那么，我们现在仍然会生活在洞穴时代。

正如舒姆彼特所指出，选民不过是在两名竞选者中作出选择。选民面临的是各种各样的政治机器以及官僚机构。这些官僚机构遇到的也是两者择一的问题：一方面，是为国、为美好的事工作的良好意愿；另一方面，职业性质决定着官僚机构对保持权势或重新掌权十分感兴趣。这些需要选票的官僚机构当然被迫在某种程度上注意到选民的意愿。任何不满的迹象都会迫使政党改变其方向，以获取选票，任何人们欢迎的行动方针都会使他们继续执行下去。就此而言，甚至不民主的极权主义统治集团也会在某种程度上依赖于人民的意志，只不过它可以靠强制力较长时间地推行不受人欢迎的路线。可是，每个选民除了靠选举，对政治

官僚的决定施以限制和督促的影响（这常常是一种间接影响）之外，他不可能参与决策。选民一旦投了票，他便把自己的意志放弃了，给了代表；而代表则惯常是根据自己的职业兴趣，掺合着责任感，来行使这种意志。选民这时也拿他无法，只有等到下一次选举，那时，他才有机会让代表继续掌权，或是“撤掉这个流氓”。在大的民主国家中，选举过程愈来愈像公民投票，选民所能做的，不过是同意或不同意强大的政治机器的一个，把自己的政治意愿交给其中之一。

从19世纪中期到20世纪，民主的进程就是选举权的扩大，直到现在普遍为人们所接受的普选。但即使是实行最充分的选举，也还不够。民主制度要继续进步，还得采取新的步骤。首先，必须承认，真正的决定是无法在大规模投票的气氛中作出的，而只能在较小的团体中制定。这种小团体大概相当于过去的市民大会的规模，不超过500人。在这样的团体中，重大问题才能得到彻底讨论，每个成员才能发表自己的意见，并理智地听取、讨论其它观点。人们个人相互间均有交往。这就使煽动性的及非理性的东西很难影响人们的思想了。其次，每个公民都必须把握住事实真相，以便作出合理的决定。第三，作为这个小型的、面对面交往的团体的一员，无论他是谁，他作出的决定必然会对集中选出的议会执行机构的决策产生直接影响。假如情况不是这样，公民就会仍旧同今天一样，在政治上愚昧无知。

这里出现的问题是，我们是否可能实行一种将当今存在的民主集中形式同高度的分权形式结合起来的制度；我们能否在现代工业化社会中重新采用市民大会的原则。

对于这个问题，我认为不难解决。一种办法是按照居住地区或工作地点，将全国人口组织成小组（比如500人一组），每个小组的社会成分尽可能多样化。这些小组定期开会（比如一月一次），挑选自己的官员和委员会，每年更换一次。小组的活动安

排将包括对地方性的及全国性的政治大事的讨论。按照前面提到的原则，任何这类合理的讨论都必须依据事实。怎样了解有关事实的情况呢？似乎完全可行的办法是，设立一个政治上独立的文化机构，以讨论、准备并发表有关事实的资料。这就像我们的学校系统中发生的情况一样，提供给孩子们的信息比较客观，不受不断更替的政府部门的影响。例如，我们可以设想出这样一种安排：挑选那些事业上颇有建树、有道德观念的艺术家、科学家、宗教思想家、商人、政治家，组成一个非政治性的文化机构。他们可能会持不同的政治见解，但是，可以肯定，在客观提供有关事实的信息这一点上，他们会理智地达成一致意见。要是意见不一致，他们会向公民提出不同的事实依据，以解释不同点。面对面小组在获得信息并讨论问题之后，接着便投票；在现今已有的技术设施的帮助下，我们很容易就能在较短的时间内算出投票结果。剩下的问题就是，按照这种办法作出的决定如何传导给中央一级的政府，使之在决策中产生作用。我们没有理由说，找不到完成这一过程的形式。按照议会制传统，我们通常有两个议院，两院都参与决策，但各自按不同的原则选举产生。作决定的面对面小组构成了真正的“众议院”，与普选产生的众议院和执政官分享权力。这样一来，决策的方向就会不停地改变，不仅从上至下，而且从下至上，决策也会以每个公民的主动、负责心为基础。通过面对面小组的讨论和投票表决，决策中所含的非理性的及抽象的因素就会消失，政治问题就会成为公民实际关心的事。公民象征性投票，把自己的政治意志顺从地交给自身之外的力量的异化过程将会颠倒过来，每个公民将重新成为社会生活的参与者。①

---

① 参阅罗伯特.A.尼斯比特在《追寻社会生活》一书所提到的有关面对面小组的问题。纽约，牛津大学出版社，1953年。

文 化 改 革

所有的社会或政治安排，不是帮助就是阻止某种价值及理想的实现。犹太－基督教传统的理想不可能在物质主义的文明中成为现实，因为物质主义文明结构的中心是生产、消费及市场上的成功。另一方面，社会主义的思想除非能给人内心注入新的精神，否则就无法实现其友爱、正义及个性的目标。

我们并不需要新的理想或新的精神目标。人类的伟大导师们已经给健全的生活制定了规范。的确，他们说着不同的语言，强调了不同的方面，对某些事情有着不同的观点。但是，总的看来，他们的不同之处甚少。虽然事实上各大宗教和伦理体系常常相互攻击，强调相互间的差别甚于基本相似点，这也是那些创立教会、等级制以及政治组织的人对思想家奠定的朴素真理基础所施影响的结果。自从人类断然脱离他与自然及动物之间的那种植根关系，以寻求一个具有良心及友爱团结的新家以来，自从人类首次认识到，人必须团结一致，必然完全诞生以来，人类的思想和理想就一直相同。在每个文化中心，多半在没有相互影响的情况下，人都发现了类似它种文化的见解，倡导着与它种文化一样的理想。如今，我们能够很容易地知道这些思想，我们仍然是人文主义教导的直接继承者。我们并不需要如何使生活健全的新知识，而是急切需要认真地对待我们所相信、所倡导的东西。我们心灵的革命并不需要新的智慧，而是需要新的严肃态度与献身精神。

使人牢记我们文化的主要理想和规范的任务，首先得由教育来完成。然而，很痛心的是，我们的教育制度却无力来承担这项任务。它的目的主要只是授予个人在工业化文明中立足所需的知

识，按照需要的模式塑造他的性格：野心勃勃、极富竞争性，但又能在某种限度之内与人合作；对人友善，却又不与任何人或事关系过密。我们的中学和大学继续为学生提供实际生活必需的知识，以及人格市场上需要的个性特征。我们的教育确实很难成功地培养学生的批判思维能力，或是使他们具有我们的文明公开宣称的理想所需要的那些品质特征。当然，我们用不着重复罗伯特·哈奇森等学者已经作过的十分中肯的批评。在此，我只想强调一点：必须消除理论与实践之间的那种有害分离。这种分离正是工作和思想异化的一个部分。这种分离容易造成理论脱离实际，使人更难而不是更易地从事有意义的工作。如果说工作要成为一种基于认识与了解的活动，那么，我们就必须对教育方法加以彻底改造，使理论教导与实际工作从一开始就结合在一起；对于青年，应当使实际工作从属于理论教育；而对于超过学龄的成年人，则应反之；不过，无论在成长的任何阶段，都不应使理论和实践相互脱离。凡是没有学会一门有用手艺的青少年，都不能毕业；学生必须对工业生产的基本技术过程有所了解，小学教育才算告一段落。当然，中学教育应当把掌握手工艺及现代工业技术与理论教育结合在一起。

我们现在教育的目的，主要在于造就于社会机器有用的公司，而不是针对学生的人性的发展。这可见于这样的事实：我们只考虑使人受教育到 14 岁、18 岁，或者至多 20 岁。为何社会认为只应对儿童教育负责，而不对各个年龄的成年人的教育负责呢？实际上，正如阿尔文·约翰逊令人信服地指出的那样，6 岁至 18 岁并不像一般人认为那样，适合学习。当然，这阶段是学习读、写、算以及语言的最佳年龄。但是，毫无疑问，人对历史、哲学、宗教、文学、心理学等的了解都十分有限。实际上，就是 20 岁左右，正值大学教授这些课程的时候，也不是学习这些知识的理想年龄。在很多情况下，一个人要想真正理解这些领

域的问题，就必须有相当多的生活经验，而大学生年龄的人却缺乏这些经验。对很多人来说，30～40岁是更适合学习的年龄（这里是指理解，而不是死记硬背）。很多情况也说明，当人度过了青少年那种血气方刚的时期，进入了中年之时，他的一般兴趣便更加广泛。也正是在三四十岁之时，一个人能完全自由地改变其职业，并因此有再学习的机会。在今天，却只有年轻人才有这种机会。

一个健全的社会必然像如今使儿童有受教育的机会一样，为成年人提供受教育的机会。当今不断增加的成人教育课程体现着这一原则。但是，所有这些民间安排也只包罗了全国人口的一小部分，这条原则应当适用于全体人民。

学校教育，无论是传输知识，还是塑造性格，都只是教育的一个部分，并且大概还不是最主要的部分；这里所说的“教育”，是指其字面的基本含义：“e－ducere”＝“诱发、启迪”人内心的东西。即，使人有了知识，能够干好工作。但假使他正直、诚实，也不为物质需要感到焦虑——他也不会、不能够感到满足。

为了要在世上感到舒服自在，人就得掌握世界，不仅用头脑，而且也要用他的感官、他的眼、他的耳，以及他的整个身体。他必须身体力行，表达出他的脑子的思维过程。在这一点或在任何其它方面，身与心都不可分离。当人用思想把握住了这个世界并由此与世界结合成一体之时，人就创造出了哲学、神学、神话和科学。当人用感官表达出他对世界的控制之时，他就创造出了艺术、仪式、歌曲、舞蹈、戏剧、绘画、雕塑。当我们使用“艺术”这个词时，我们受到了现代用法的影响，即把艺术当成一个不同的生活领域。我们一方面有艺术家这种从事专门职业的人——另一方面，有欣赏及消费艺术的人。这种分离，也是一种现代现象。这不是说，在所有伟大的文明中，都不曾有过“艺术家”。埃及、希腊或意大利的伟大雕塑创作，都是具有特别天赋、

精于艺术的艺术家的作品；希腊戏剧或17世纪以来的音乐的创造者，也是有天赋且精于艺术的艺术家。

然而，哥特式的教堂，天主教的仪式，印度的求雨舞，日本的插花、民间舞蹈、乡区歌曲等等，又怎么样呢？它们是艺术吗？是民间艺术吗？我们无言以对；因为就其广义讲，艺术是每人生活的一个部分。可是，在我们的世界里，艺术却失掉了它本来的地位。那么，我们该用什么词呢？在讨论异化之时，我用了“仪式”这个术语。当然，这里的困难是，“仪式”这个词带有宗教色彩，因而又把艺术放到了另一个特殊的单独的领域。由于找不到更好的措词，我将使用“集体艺术”这个说法，其含义同“仪式”，意思是：我们的感官，以一种有意义的、熟练的、创造性的、积极的、与人共享的方式，对世界作出反应。这种反应就是“集体艺术”。在此，“与人共享”十分重要，因为这使“集体艺术”有别于现代艺术。后者是个人化的东西，其创造，其消费方式都是这样。“集体艺术”是共享艺术，它使人感到，自己是以一种有意义的、丰富而带创建性的方式，与他人结合在一起。它不是附加于生活的一种个人“消闲”的职业，而是生活的不可分割的部分。它符合人的基本需要。如果这种需要未能满足，人就会仍旧感到焦虑不安，似乎他没有在脑子里构想出有意义的世界来。为了逐渐消除接纳倾向，培养创造倾向，他就必须不仅从哲学或科学上，而且从艺术上同世界联系在一起。如果文化不能主动帮助实现这些，一般人的成长就不会超过自己的接纳或市场倾向。

我们现在的处境到底怎样呢？宗教性的仪式除了对天主教徒之外，已经不再有什么重要性。世俗的仪式几乎不存在。除了一些联谊会或兄弟会还在试图模仿仪式之外，我们只有少量的爱国仪式及体育仪式了，而这些仪式也只能投合整个人性中的极其有限的一点需要。我们所有的是一种消费性文化。我们“饮进”电

影、犯罪报道、烈酒及娱乐。没有主动的建议性参与，没有共同的体验，没有回答生活的有意义的活动。我们对年轻一代期望什么呢？在他们没有机会从事有意义的、与人共享的艺术活动的时候，他们又该做什么呢？他们除了用酗酒、做电影中那类白昼梦、犯罪、患神经症与精神病的方式逃避现实之外，还能做什么呢？如果我们没有表达整个人格的集体形式，没有共同的艺术和仪式，文盲扫除、高等教育普及的状况又能给我们什么帮助呢？毫无疑问，一个仍然有着真正的节日宴会以及共同的艺术共享方式的原始村落，比起我们这种教育普及、看报、听收音机的文化来，在文化上更进步，精神上更健康。

健全的社会不可能建立在只有纯学术知识而几乎完全没有共享的艺术体验的基础之上。大学加上足球、犯罪故事加上7月4日庆典①，外加母亲节、父亲节、圣诞节，这些都不能构成一个健全的社会。在考虑如何建立一个健全的社会的时候，我们必须承认，创造一种非宗教性的集体艺术和仪式是十分必要的，至少同普及教育及高等教育一样重要。要把一个互不相涉的社会改造成一个共同一体的社会，就得再度创造出机会，使大家一起唱歌，一起跳舞，一起赞美——凡事都一起，而不是成为（借用里斯曼的简明说法）“孤独的人群”中的一分子。

我们在恢复集体艺术和仪式方面，已经作过不少尝试。法国大革命创造出了“理性宗教”及其新节日和仪式，民族感情创造出了新的仪式。但这些仪式从来也没有起到没落的宗教仪式曾经有过的重要作用。社会主义也创造出了5月1日的庆祝仪式，以及“同志”这种友爱称呼，但其重要性从来也没有超过爱国仪式。也许，我们可以从盛行于第一次世界大战前后的德国青年运动中，找到集体艺术和仪式的最带创造性、最深刻的表现形式。

① 7月4日为美国国庆日。——译注

但这项运动一直相当隐蔽，后来便为国家主义与民族主义的浪潮所淹没。

总的看来，我们的现代仪式十分贫乏，从最间接的意义上讲，也不能满足人在生活中对集体艺术和仪式的需要，无论是质量上还是数量上。

我们到底该做些什么呢？我们能发明仪式吗？我们能人为地创造集体艺术吗？当然不能！但是，一旦我们认识到这种需要，一旦我们开始培育它，种子就会发芽，天赋高的人就会给旧形式换上新样子，新的天才就会出现；而如果没有这种新的方向，天才就会被埋没。

集体艺术可以从幼儿园的儿童游戏开始，而后在学校及后来继续下去。我们将有共同的舞蹈、合唱、戏剧、音乐和乐队。这些不会完全取代现代体育运动，但可以成为众多非盈利、无目的的活动之一。

这里，又跟工业及政治组织的情形一样，决定性因素是分权：具体的面对面小组、主动负责的参与。在工厂、在学校、在政治讨论小组、在乡村，我们都可以创造出各式各样的共享艺术活动；中央艺术团体可以鼓励，同时必须帮助人们组织这些活动并提出建议，但决不能“填塞灌输”。与此同时，现代的收音机与电视技术也创造出极好的机会，把最好的音乐和文学带给广大观众。用不着说，此事不能让商业界来插手，而必须与非盈利的教育机构并列。

也许有人会说，大规模恢复集体艺术和仪式的设想过于浪漫；此事只适合手工业时代，不适合机器生产的时代。要是这种意见正确，我们也许该听命于这样的事实：我们的生活方式将很快毁掉生活本身，因为生活缺乏平衡，不太健全。但是，实际上，这种反对意见与先前人们对铁路及重于空气的飞行器的“可能性”提出的反对意见一样，都很难令人折服。这种意见只有一

点可取。在现在这样散沙一堆、异化、没有真正的团体感的情况下，我们将不能创造出新型的集体艺术和仪式来。

不过，这正是笔者一直强调的事。我们不能把工业、政治组织中的变化，同教育和文化生活结构的变化分开。如果我们不在所有这些领域同时着手改革，那么，任何改革与重建的努力都会落空。

在讨论社会的精神变革的时候，我们能否不提宗教呢？毫无疑问，各种大的一神教的教诲所强调的人文主义目的，都与“创造倾向”所包含的基本点相同。基督教和犹太教的目的，在于把人格尊严当成人自身的目的和终结，强调友爱、理性、精神价值高于物质价值。这些伦理目的都与神的概念相关。不过宗教的信徒，彼此信仰各不相同，此外还有千百万人不信宗教。可是，不信教的人集中攻击关于上帝的概念的作法也是一个错误；他们的真正目标，应当是向宗教信徒提出挑战，看他们是否真的把宗教，尤其是上帝的概念当成一回事；也就是说，看他们能否推行友爱精神，坚持真理和正义，并由此成为批判当今社会的最激烈的批评家。

同时，如果严格按照一神论的立场、观点，我们也能看到，人们讨论上帝是在空用上帝的名义。虽然我们说不清上帝是什么，但我们可以说上帝不是什么。我们难道不该停止争论上帝是什么，团结起来，剥掉当代偶像崇拜的外衣吗？当今的偶像，不是太阳神或月神，而是极权国家中神化了的国家和权力，以及我们文化中神化了的机器和成功之道；当今的偶像是威胁着人的精神素质的那无处不在的异化。无论我们是否有狂热的宗教信仰，无论我们是否认为有必要建立一种新宗教，或是继承犹太－基督教传统，只要我们关切的是实质而非外壳，是实践而非口号，是人而非制度，我们就能团结起来，坚决否定偶像崇拜，并且在这种否定之中，而不是从任何肯定上帝的口号中，找到更多的共同

信仰。我们必然会更加谦逊，更加友爱。

即使我们认为（正如笔者所认为的那样），在人类未来的发展中，有神论的观念必然会消亡，上述说法也仍然成立。实际上，对于那些把一神教看作人类进化中的一个过站的人来说，相信在今后几百年中新的宗教会发展形成的看法，并不牵强附会。这种新宗教将适应人类的进步发展，符合新时代的人类大同性是其最显著的特征；它包罗了东西方各大宗教所共有的人文主义教义；它的教义不会与当今人类的理性洞察力相违背，其重点将放在生活的实践，而不是教条的信义之上。这种新宗教将创造出仪式与艺术的新的表现形式，促进尊重生活的精神和人类团结一致。当然，我们不可能发明宗教。新的宗教将随着新的伟大导师的诞生而出现，正如在过去若干世纪中，时机成熟，新宗教就应运而生的情况一样。同时，相信上帝的人应当在生活中体现他们的信仰；而不信上帝的人，则应本着爱与正义的格言而活着——然后耐心等待。①

① 朱利安·赫克斯利在《进化人道主义》一文中（载《人道主义》杂志，1955年），对人本主义新宗教也作过同样的建议。

爱的艺术

朱蓉贞　林和生
陈维正　陈维纲　译

前　言

读者倘若企求从本篇得到关于爱的艺术的简明教导，那末他可能会感到失望。相反，本篇力求说明，爱并非是一种任何人都可轻易体会的情感，不管他在人格上已多么成熟；而且要说明，人必须竭尽全力促成自己完善的人格，形成创造性的心理倾向，否则他追求爱的种种努力注定要付之东流。不能爱其邻人者，不具备本真的谦卑、勇气、信仰与自律者，不可能获得爱的满足。在一种缺乏这些品质的文化中，爱的能力几乎是不可企及的目标。每个人可以扪心自问：在我们所熟悉的人中，究竟有几个是真正充满爱心的人。

不过，任务的艰巨性决不能成为我们望而却步的理由。我们必须要认识清楚达到这一目标所需要的条件以及所面临的诸种困难。为了简明扼要起见，只要有可能，我在论述这一问题时尽量避免使用过分专业化的语言。基于同样的原因，我也尽可能少引用有关爱的众多文献。

对于另一个问题，我还没有找到圆满的解决办法，这就是如何避免重复我在以前的著作中已表述过的思想。凡读过《逃避自由》、《自为的人》、《健全的社会》等书的人，将会发现本篇的许多观点在这些书中已有过论述，但《爱的艺术》绝不是它们的翻版。它提出了许多未曾阐发过的新见解，而且很自然地，那些以前已涉及过的观点也因汇聚在爱的艺术这一特定领域而赋予了新的内容。

E·弗罗姆

朱蓉贞译

目　录

前　言 …………………………………………………… (333)
第一章　爱是一门艺术吗？ ……………………… (336)
第二章　爱的理论 ………………………………… (340)
第三章　爱及当代西方社会中爱的蜕变 ………… (395)
第四章　爱的实践 ………………………………… (413)

无知者无所爱；无能者不明理；不明理者不足取。惟明理者方能爱，方能察，方能见……。对一事物的洞烛越深，对它的挚爱越炽……。以为一切水果皆与草莓在同一季节成熟的人，对葡萄滋味定是一无所知。

——帕拉塞萨斯[①]

① 帕拉塞萨斯（Pa racelsus，1493——1551），16世纪瑞士著名医学家、思想家。

第一章　爱是一门艺术吗?

爱是一门艺术吗? 如果是，那末要获得爱就得具备一定的知识和作出一定的努力。或许，爱只是一种愉快的感受，体会这种感受不过是机缘问题，谁交上了好运就可"堕入"其间? 在今天，绝大多数人都赞同后一种说法，但本篇却立足于前一种观点。

任何人都不会否认爱的重要意义，人们渴望它，祈求它。他们观看难以数计的关于爱情的悲喜剧影片，倾听无数首浅薄无聊的爱情歌曲，然而几乎就没有人想到过我们需要学习如何去爱。

这一奇怪的态度基于若干前提，它们单独地或者共同地决定着人们持上述态度。多数人都把爱主要看成是被爱而非施爱，即否认爱即是爱的能力。因此，对他们来说，爱的问题就成了如何能被人爱，如何变得可爱。为达到此种目的，他们采用了几种方式。男人特有的做法是：力求出人头地，在其社会地位允许的范围内尽可能多地谋求权势、财富。女人特有的做法则是：使体态婀娜多姿，服饰艳丽炫目，以此来博人青睐。此外，尚有一些为男女所共同采用的施展魅力的方法，如举止文雅，言谈风趣，乐于助人，彬彬有礼，待人谦逊等等使人感觉愉快的举止风度。使自己变得更吸引人的方法很多与使自己博得成功的方法相一致，其精髓是：赢得朋友，博取声名。事实上，在我们的文化中，多数人心目里的"可爱"正是指颇有名气，富有性感。

隐匿在否认有必要学习如何去爱的那种态度后面的第二种前提是：爱的问题主要与爱的"对象"而非爱的"能力"相关。人

们以为，爱乃是极其简单的事，困难的倒是如何找到爱的对象或者被他人所爱。导致这种观点的诸种原因深深扎根在现代社会的发展中。原因之一是：在本世纪，选择"爱人"的标准业已发生了很大的变化。正如在许多传统文化中一样，一般说来，在维多利亚时代，爱情并不是构成婚姻基础的个人自然萌生的情感。恰好相反，婚姻是依据习俗安排的（要么由双方的家庭作主，要么由媒人搭桥，或者根本没有中间人的帮助）。缔结婚约的基础是对社会因素的考虑，人们以为，婚配以后，爱情会自然发展起来。在西方社会的近几代人当中，浪漫主义爱情观已居于支配地位。在美国，尽管传统文化的影响尚未完全消失，但大多数人所追求的是"浪漫主义爱情"，由个人自发萌生的爱，婚姻只是它的产物。这种新的自由爱情观必然会极大地突出爱的对象的重要性，同时也贬低了爱的能力的意义。

与上述原因密切相关的是当代文化的另一特征。我们的整个文化建立在购买欲与互利交换的基础上。观看商店橱窗中琳琅满目的陈列品所带来的兴奋激动，尽其支付能力用现金或以分期付款方式购买商品，这一切便构成了现代人的幸福。他（或她）也以同样的眼光来看待其他人。有吸引力的姑娘（对男人来说）和男子（对女人而言）都是人人追逐的俏货。"有吸引力"一语通常是指这样的优良货色，他或她具有在人市上颇受欢迎、供不应求的种种素质。一个人要使自己有吸引力，关键在于他得在外表与内在两方面迎合时尚。20 年代时，一位会喝酒抽烟，性格倔犟，富有性感的姑娘被认为颇具魅力；在今天，时髦的女性却是善于持家，温柔贤淑的类型。19 世纪末至本世纪初，时髦的男子必须是富于进取，野心勃勃；而在今天，他却得善于交际，豁达大度，以便能成为招人喜爱的货色。人是商品，但每个人只能获得他的交换能力允许他得到的人货，他的爱情必须局限在其交换能力的范围。我出门去做一笔讨价还价的爱情交易。成功的条

件是：对方应该具备使我称心如意的社会价值，同时，她在充分考虑了我的实际财产与潜在能力后也对我表示满意。如果男女双方在考虑到各自的交换价值的限度后都感到他们已找到了可在人市上交换到的最佳货色，那末他们便会相互堕人情网。正如购买不动产一样，有希望在将来被发掘出来的潜力在这类交易中往往能发挥难以估量的作用。在一种交易倾向居于支配地位，尊奉物质上的成功为价值标准的文化中，人们的爱情关系不可避免地会遵循支配着劳力市场与商品市场的交换模式，对此大可不必感到惊讶。

我们无须学习如何施爱，导致这种臆说的第三种谬误在于分不清“堕入情网”与“长久相爱”（或者最好说“永恒爱情”）之间的区别。如果有两个素昧平生的人，有一天突然发现他们之间的隔膜消失，彼此非常接近，感到有结合为一体的强烈要求，那末这种亲密相融的瞬间将是他们一生中最激动、最兴奋的时辰。有的人长期被隔绝，他们孑然孤立，从未体尝爱的滋味，对于他们，爱的体验更是神妙销魂。如果再加上性吸引与性行为，这种突然爆发的亲密会发展成更大的奇迹。不过，此类爱情本质上就是转瞬即逝的。两个人彼此愈熟悉，他们的结合就愈将丧失其神奇魅力，直至最后相互间的反感、失望和厌恶情绪把残存下来的激动兴奋一扫而光。然而，最初他们不可能预见到这一切，他们用相互迷恋、“如醉如痴”来证明其爱情的浓烈，但事实上这恰好表明了他们在此之前是何等的孤寂空虚。

这种把爱当作是最简单不过的事的态度，迄今依然是最盛行的爱情观，尽管已经有充分的证据表明事实恰好相反。以如此美妙的希望，如此辉煌的前景开始，但最后却毫无例外地以惨败告终，在这一点上，几乎找不到任何活动或事业可与爱情匹敌。此种情况倘若发生在其他活动中，人们会迫不急待地追究失败原因，探讨改进的方法，或者干脆拉倒不干。当然，在爱情上是不

可能干脆拉倒了事的，要克服爱的失败，我们似乎只有一条途径可循——探明失败原因并进而穷究爱的真实涵义。

首先，我们必须认识到：正如生活一样，爱也是一门艺术。如果想触及爱的底蕴，那末就应像研习音乐、绘画、木工、医学、工程等艺术一样来对待它。

要学习一门艺术应该采取哪些必要步骤？

研究过程可以划分为两个阶段：一是掌握理论，二是学会实践。若我打算学医，则我首先得了解人体结构与种种疾病。但具备了这些理论知识并不等于我掌握了这门艺术，只有通过大量的临床实践，只有当理论与实践融为一体并转化为我的直觉（这种直觉乃是我对某门艺术之掌握达到炉火纯青时的产物）以后，我才能真正成为它的主人。要掌握一门艺术，还要考虑除理论与实践外的第三种必要因素——必须赋予它我最大的关心。就是说，它对于我必须是至高无上的东西，它凌驾于一切之上。掌握音乐、医学、木工——以及爱——都是如此。可以说，缺乏最大关心正是下列现象产生的根本原因：尽管我们文化中几乎所有人在追求爱方面都遭到了明显的失败，但其中愿意学习爱的艺术的人却为数寥寥。的确，人们祈求爱，渴望爱，然而他们几乎把所有别的东西都置于爱之上。成功、名誉、金钱、权势——我们把所有的精力都耗费在学会如何实现这些目标，难怪无人学习爱的艺术。

难道只有那些可给人带来金钱、名誉的玩意儿才值得学习？爱"仅"能有利于心灵而在现代意义上却无利可图，难道我们能因此就有权认为它是一种不值得花费精力的奢侈品？不管答案如何，下面我将按照上述的步骤阐发爱的艺术：首先讨论爱的理论（占据全书的大部分篇幅），其次论述爱的实践。不过，正如在其它领域内一样，关于爱的实践我只可能说出一些微乎其微的东西。

（朱蓉贞　译）

第二章 爱的理论

一、爱——对人类生存问题的解答

任何关于爱的理论都必须从某种关于人及人类生存的理论开始。在动物身上也可能找到爱，更准确地说，找到类似于爱的东西，但它们这种依恋之情主要是一种本能秉赋；与此相对照，此种本能在人身上所剩无几。人之存在的本质特征是：他已逾越出动物王国与本能适应的藩篱，超越了自然（尽管他绝不可能最终完全摆脱它，且将始终是它的一部分）。而一旦人脱离了自然，他便丧失了返还它的任何可能性；如果他在被逐出天堂——与自然的原始合一——后，竟然还奢望退缩回去，那末手执喷焰刀剑的天使将使他寸步难移。人别无抉择，他必须舍弃那已无可挽回地丧失了的前人类和谐，不得不发展其理性，追寻新的人性的和谐，不断朝前走下去。

人，无论是人类或个人，一旦降临于斯世，便被抛出如本能一样恒常既定的状态，坠人动荡不定、开放无拘的境遇之中。其间仅有一点是确定不移的：过去以及未来的尽头——死亡。

人生而具有理性，乃能进行自我意识的生命；他意识到自身、自己的同类、自己的过去，也意识到自己未来的种种可能性。他意识到自身的孑然孤立，人生的短促；意识到他是无意志而出生，且将违意志而死亡；意识到他与亲人或先或后的生死诀别，他的孤独冷寂，他在自然与社会的威力面前的渺小羸弱。凡此种种，把他分离独存的人生变成了不堪忍受的牢狱。倘若他不

能逃脱囹圄，以这种或那种方式与他人，外部世界相沟通，则必然会陷入疯狂。

对分离的体验激发出焦虑；此体验无疑是一切焦虑的总根源。分离意味着人被隔绝，人无力运用其人性力量。由此，分离孤寂即是衰弱无力，不能主动去把握世界——事物与他人。这意思是：世界可以拥入我，而我却无力作出反应。所以，强烈的焦虑无不源于分离。此外，分离还导致了羞愧与犯罪感，《圣经》中关于亚当和夏娃的传说展示了这一点。在他们窃食了“知善恶之树”的果实后，在他们违抗了上帝的旨意（仅当有不服从的自由时才有善恶可言）后，在他们超脱了与自然的动物性原始和谐演变成人之后，一句话，在他们脱胎为人以后，他们方才瞥见自己“一丝不挂，羞耻之情油然而生”。难道我们可以认为：像这样古老质朴的神话里竟包涵着19世纪那种假正经的道德？它想昭示的教训不过是生殖器外露为可耻可恶？绝对不是！倘若用维多利亚时代的眼光来看待它，我们必会错失其要义精髓：一旦男女心中萌生出自我意识与相互意识，他们即刻便觉悟到自身的孤寂分离，以及因性别不同而产生的相互差异。而只要出现了对自身分离状态的意识，他们立即便成为路人，因为他们尚未学会如何相爱（下列事实也清楚地说明了这一点：亚当并未竭力保护夏娃，反而为了保全自己而归罪于她）。人陷于分离状态且不能通过爱而重新结合，对此种境遇的意识即是羞耻心的根源，它同时也是犯罪感与焦虑的根源。

故此，人之最根本的需要是克服分离，挣脱其孤独的牢狱。如果一个人完全无力于此，则其必然结局就是疯狂。这是因为：疯狂乃是彻底从外部世界退居到自身，在精神错乱中，与个人相隔绝的外部世界会顿然消失，由分离而萌生的孤独感也随之匿迹，这样，由极度孤寂引起的恐慌便可假手它而予以根除。

居于任何时代和任何文化之中的人都不能不面临同样一个问

题：如何克服分离以实现融合，如何超越个体的有限生命而进至合一的美境。穴居的原始人、逐水草而居的游牧人、古埃及的农夫、菲尼基商人[①]、罗马帝国的士兵、中世纪的修道士、日本武士、现代的职员和工人，他们面临的都是同一个问题。其所以如此，是因为它渊源于人的共同的境遇与人类存在的状况。不过，关于它的答案却是五花八门的。动物崇拜，人祭或武力征服，穷奢极欲，禁欲遁世，潜心劳作，艺术创造，尊奉上帝，泛爱人类：这一切皆是可能抉择的答案。整部人类历史就是这些丰富多彩的答案的记载。不过，它们虽然种类繁多，但决非是无限多样。只要我们放过其表面上的细小差别，便可发现隶属于不同文化的人们所提供的或者说所能够提供的答案在数量上极为有限。宗教史与哲学史就是这些答案的历史，它们记载了各种答案的多样性，但同时也表明了其有限的数量。

在一定程度上，个人选择什么样的答案取决于他个性发展的程度。在婴儿时期，他的自我可以说尚未发生；他仍然感觉到自己与母亲同属一体，只要母亲呆在身旁，他便不会有任何孤独感。他可能感到寂寞，但如果他触摸到母亲的身体、乳房、肤肌，则这种感受会顿然冰释。仅当孩子发展出自己的分离感与个性之时，母亲的身体才再也无法满足其要求。在这种时候，就出现了寻求其他克服分离的途径的必要性。

与此相应，人类在其幼年时期，尚未舍弃与自然同属一体的意识，他的世界仍局限于江河土地、飞禽走兽、林木花草的范围。佩戴动物面具，崇拜动物图腾，敬奉动物神明：凡此种种都表明他依然以动物自居。但是，随着人逐步挣脱自然纽带，他与自然相分离的程度日益加深，寻求逃避分离的新途径的需要也越来越迫切。

---

① 菲尼基是叙利亚沿岸的古国，以商业与航海业发达而著称。——译注

可供选择的途径之一是各式各样的癫狂状态。它们可能以自我诱发狂喜（有时候需要药物帮助）的形式出现。原始部落里的许多仪式都为这种逃避分离的方式提供了生动的画面。在瞬息的狂喜状态中，外部世界消失了，随之消失的是与世界的分离感。由于此类仪式都是公共参与的，故而它们可促成个体消融于群体的体验，而这反过来又大大增强了这种逃避方式的效果。与此种狂欢状态密切相关的是性经验，事实上二者通常相互掺合。性器官可以带来与狂喜近似的状态，或者说，可以达到某些药物造成的效果。原始仪式中本身就包括有群体性交仪式。在狂喜体验后，人们能在一段时间内平静地生活，不致过分遭受分离酿成的痛苦，但随着时光的流逝，焦虑的紧张程度会逐步增强，直到重复同样的仪式将其消除为止。

只要狂欢仪式尚属部落中的公共事务，那末它们不会召致焦虑或犯罪感。它们是正当的，甚至是道德的，因为它们为整个群体所共同分享，是巫医或祭师所赞同倡导的活动；所以，人们没有任何理由为此感到内疚或羞耻。但是，倘若在一种早已把这类公共仪式弃于身后的文化中竟有人采取此种解决办法，那末情况就完全不同了。在非狂欢文化里，个人只能选择酗酒与嗜毒这样的狂喜形式。与那些参与公共仪式以求解脱的原始人不同，这些人必得遭受犯罪感与懊悔感的折磨。他们为了逃避孤独分离而沉湎于酒精、毒品，然而一旦狂喜体验消退，分离感将更猛烈地袭来。所以，他们不得不更频繁更迫切地求助于狂喜状态。与此略有不同的是性狂喜解决办法；在一定程度上，它可以说成是一种自然的、正常的克服分离的途径，是对孤立问题的部分解答。不过，有许多人是因为找不到其他摆脱孤立的途径才乞灵于性狂喜的，因而对他们来说，性欲满足所起的作用与酗酒、嗜毒相差不远。于是，性融合蜕变成人为了摆脱分离强施于他的焦虑而做出的绝望挣扎，但结果却是分离感与日俱增，愈演愈烈，因为，除

了在极其短暂的时刻，没有爱情的性行为根本不可能填补人与人之间的鸿沟。

一切形式的狂喜结合都有三种特点：（1）强烈，甚而是猛烈；（2）震撼整个人格，影响心灵与肉体；（3）瞬息即逝，呈周期性。然而从古至今人们最普遍采用的结合形式却具有完全相反的特征，我指的是那种通过与群体保持一致，顺从于它的风俗习惯与观念信条而达到的结合。

在原始社会中，其成员都有共同的血缘，栖居于同一地域。随着文化的持续发展，群体开始逐步扩张，直至演变为城邦的公民体、泱泱大国的全体国民或教会的会众。在古罗马城，甚至贫民也有理由感到骄傲自豪，因为他可以说："我是罗马公民"，因为罗马城与罗马帝国是他的家、他的故乡、他的天地。在当今西方社会里，与群体结合仍然是最盛行的克服分离的方式。这种结合的含义是：个人的自我在很大程度上业已消失，生存的唯一目的是融化于整体之中。如果我不再具有与众不同的情感、思想，如果我的习性、服饰、观念都是群体的统一模式的复制品，那末我便得救了，我从令人恐怖的分离体验中被拯救了出来。专制政体运用威迫恐吓的手段强使个人与群体保持一致，民主国家则通过建议、宣传来达到同样的目的。当然，两种制度之间确有重大差别。在民主制度下，拒绝服从群体模式是可能的，而且事实上持这种立场者不乏其人；但在集权社会里，仅有少数出类拔萃的勇士、殉道者敢于逆潮流而动。不过，纵使存在这些差别，与大众一致的人生态度在民主社会里仍占有压倒性优势。其原因是：逃避分离要求结合，人必须对此要求作出某种回答；如果没有其他的或者更好的途径可循，那末与众一致型结合自然会居于支配地位。只有当你领会到人何等渴望解除孤立，免遭分离，你才能理解他何等惧怕与众不同，哪怕是与大众仅有几步之距。有时候，这种对与众不同的恐惧被解释为：人害怕因拒绝服从而遭逢

实际的危险。事实上，人们的顺从大众，更多地是出于自愿而非被迫为之，至少在西方民主社会中是这种情况。

绝大多数人甚至意识不到自己对与人保持一致的需要。他们生活于这样的幻觉中：我依照自己的看法、意愿行事，我是个人主义者，我的见解都是我独立思考的结果；我的想法的确与多数人的观点相同，但这纯属偶然巧合；人有同感，这恰好证明我的看法正确合理。不过，由于人们在心理上仍需要某种个性，他们总是要设法找到一些微不足道的差别来满足这种心理；在手提包、毛衣或银行出纳员的名牌上标记的名字，拥护民主党而反对共和党，加入麋社[①]而非圣坛社[②]，诸如此类的玩意儿都成了他们借以表达相互间个性差异的手段。流俗的广告术语“不同凡响”最典型地说明了人们多么狂热地需要表现出自己与众不同，尽管他们之间实际上几乎毫无差别可言。

与日俱增的一致化倾向，与平等观念及其实践密切相关，这在大多数发达工业国中表现得尤为明显。平等原是一个宗教概念，其含义是：我们皆是上帝的孩子，我们分享着同一种人——神本体，我们本属一体。它同时也意指：必须尊重个体间的差异，人类虽然同属一体，但每个人本身又是独一无二的实体，人人自成一宇宙。例如，在《犹太法典》中有下列一句话，它明确地表达了对个体的独特性的坚定信念：“拯救一生命即拯救整个世界，扼杀一生命即扼杀整个世界”。平等乃是个性发展的必要前提，这一思想也是西方启蒙主义哲学的平等观，它意味着（康德非常清晰地阐明了这一点）。任何人都无权把他人当作实现自身目的的手段；人人平等，因为人是目的，而且只能是目的；人绝不可互为手段。不同派别的社会主义思想家均承袭了启蒙主义

① The Elks：美国一著名互助团体。——译注

② The shriners：1872年在美国创立的一个教派。——译注

思想，他们把平等定义为废除剥削、消灭人利用人的现象，不管这种利用是野蛮的还是“人道的”。

在当代资本主义社会里，平等的含义业已产生了根本的变化。平等意指机器化了的人之间的等同，丧失了个性的个体之间的等同。今天的平等意味着“雷同”，而非“独特”。它是无生机的抽象物之间的雷同，是那些从事同样工作，进行相同娱乐，阅读清一色书刊，具有整齐划一思想感情的人之间的雷同。在这一方面，我们还需要用怀疑主义眼光来审视那些通常被吹捧为社会进步之标志的成就，其中之一就是妇女平等。无庸赘言，我并不反对妇女平等；但我们切不可只蔽于它所包含的积极因素。妇女平等是消除差异、追求一体化之发展趋向的组成部分。人们以多么昂贵的代价换来了平等；妇女取得了平等，因为在她们和男人之间已不复存在任何差别。L'ame n'a pas de sexe（灵魂没有性别）这一启蒙哲学命题已经转化为普遍的社会实践。性别的两极性业已消失，随之匿迹的是植根于两性对立之上的爱情。男人与女人变成了雷同者，而非为分别代表对立两极的平等者。当代社会鼓噪这种反个性化的平等理想，因为它需要从一个模子中铸造而成的原子人，它要使他们在一庞大的聚合体里作为构件履行其职能，灵巧圆滑，没有丝毫摩擦别扭；在这里，所有的人均服从统一指令，但每个人又天真地坚信他在遵己意而为。正如现代化大规模生产要求商品的标准化一样，社会的发展要求人的标准化，而人的标准化美其名曰“平等”。

等同一致型结合没有丝毫强烈动人的色彩，它冷静淡漠，僵硬刻板，故尔它往往不足以解除分离焦虑。当代西方社会的酗酒、嗜毒、强奸、自杀等现象都是与众一致型结合相对失败的表征。而且，这种解决办法主要对精神有效，不能作用于肉体，所以它较之狂喜方式有很大的缺陷。它只有一点长处：连绵持久，无所间隔。个人在 3 至 4 岁时便被引入一致化模式，故尔他一生

中从未脱离与大众整体的关联；甚至他的葬礼也是严格按照模式操办的，如此则葬礼成了他所参与的最后一项庄严的社会公务。

人为了克服分离的焦虑而追求一致化，除一致化外，现代生活尚有另一基本特征，即工作的程式化，娱乐的公式化。人变成了恪守刻板工作日程的“九一五公务员”[①]。他是劳动工具，要不就是充斥职员、经理的官僚机器的零件。他毫无首创力，一切活动皆听命于工作程序的编排。可以说，居于社会阶梯顶层者与底层者在这一点上没有区别，他们依据规定的进度，按照指定的方式，各自履行统一组织结构所安排的任务。更有甚者，就连人的情绪气质也被预先规定，他必须乐观大度，稳重可靠，野心勃勃，待人圆滑。玩笑戏谑也不能摆脱程式化的厄运，只不过尚未落到十分糟糕的境地。读书俱乐部规定你读什么书，制片商、剧场老板以及他们掏钱发行的广告规定你看什么影剧；其余的一切也同样整齐划一：星期日驱车郊游，观赏电视、玩纸牌，从事社交。从生到死，从早到晚，周复一周，一切活动统统被规格化、例行公事化。人被死死纠缠在这刻板程序的蛛网上，在这种境况中，他不可能不忘却自己是一个人，一个独一无二的个体，一个仅有一次生存机会、有希望也有失望、有烦恼恐惧、渴望爱而畏惧虚无和分离的人！

达到结合的第三条途径乃是创造活动，艺术家的自由发挥或是手艺人的创作。在任何类型的创造工作中，创造者都把自身与代表外在世界的材料相结合；木匠制做桌椅，金匠镂刻珠宝，农夫耕耘田地，画家创作作品；每一形式的创造者都通过创造而与对象融为一体。人在创造中与世界相融。但是，仅有生产性劳动可以获得这种效果。生产性劳动是指我所计划、从事并能见到其

① 该俚语指那些每日准时上下班（从上午9点到下午5点）的俯首贴耳的公务员。——译注

成效的劳动。现代社会中职员的劳动程序以及在无休止运转的传送带旁忙忙碌碌的工人的劳动程序根本不具备使劳动者与对象相融合的特点，劳动者成了机器式官僚机构的配件，他早已不复为他。所以，这里仅有一致性结合而无超越它之上的本真结合。

经由生产性劳动达到的结合非为人际融合；经由狂喜相融达到的结合瞬息即逝；经由与众一致达到的结合虚有其表。它们只是对生存问题的不完全解答。完善的解答存在于人与人的结合中，人与他人的和谐相融中，即存在于爱之中。

祈求与他人融为一体，这是人身上最有力的冲动，最深沉的激情。是它把人类紧密相联，使家庭、民族、国家得以长存不衰。我不能不追求爱，否则疯狂会吞噬我，毁灭——自我毁灭或毁灭他人——将扼杀我。没有爱，人类甚至不可能存在一天。但若把爱称为人与人的结合，我们会遇到一种难以克服的困难。人际相融可通过多种途径达到，它们之间的差异之处与共同之点都同样重要；如此，则“爱”是指所有这一切结合形式？或者应该用来专门称述一种特殊类型的结合——四千多年来为东西方历史中一切伟大的人道主义宗教与哲学所共同尊奉的道德理想？

由于其间牵涉到种种复杂的语义问题，眼下我们只能满足于对此给以武断的回答。最重要的是：在言及爱时，我们必须弄清楚自己究竟讲的是什么样的结合，我们倒底是指作为对生存问题之完善答案的爱，还是指那些可称为共生结合的爱之不完善形式？在以下的讨论中，我只把前者称着“爱”，并首先要澄清后者与“爱”的关系。

共生结合具有特定的生物学模式，类似于母体与胎儿的关系。结合的双方自成一体然又合二而一；二者相生相依，须臾不离。胎儿是母亲的一部分，他从她那儿领受所需的一切；可以说，母亲即他的世界。她养育他，保护他，同时他反过来也充实她的生命。在精神共生结合中，双方的身体相互独立，但同样的

依存关系在精神上依然存在。

共生结合的被动形式为属从，用精神治疗学的术语来说，则是受虐狂。受虐狂者甘愿属从于他人的支配、命令、保护，沦为他的一部分，他的微末尘土，企图借此来逃避不堪承受的孤独感、幽闭感；他们所依附者似乎就是他的命脉精气。无论受虐狂所顶礼膜拜者是人是神，其力量已被无限夸大。他至圣至能，我渺小卑微；仅当我有幸成为他的一部分，我方可逃离厄运；隶属于他，我便可分享他的伟大、权威、恒定。受虐狂者无须做出决断，无须担当风险；他从不孑然孤立。但他残缺不全，依附而生，他乃尚未完全脱离母体的胎儿。在宗教里，为人所乞哀告怜者称为偶像；而在世界生活中，受虐狂者与他崇拜的对象之间的关系也具有相同机制，即偶像崇拜机制。这种关系可能与肉欲相搀合，在这种情况下，受虐狂者不仅在精神上甘受奴役，他的整个肉体也奉献给了其偶像。受虐狂还可能以这样的形式出现：听任命运摆布或疾病折磨，沉湎于爵士音乐或毒品、催眠术所造成的狂醉状态。在所有这一切情形中，人皆弃绝了他的自我整体性，蜕变为他之外的某人或某物的手段工具；他根本不需要通过创造活动来解决生存问题。

共生结合的主动形式是支配，用与受虐狂相应的精神治疗学术语来说，则是施虐狂。施虐狂者强使他人成为自己的一部分，自己的微末草芥，企图借此逃避孤独，消除幽闭感。他通过把施虐对象纳入自身内而扩张自己，拔高自己。

恰如受虐狂者依附于施虐者，后者也离不开前者，双方相依为命。其区别仅在于：施虐狂发号施令，无情盘剥，侮辱伤害，而受虐狂唯命是从，遭人褫夺，蒙辱受欺。就现象而论，二者之间确有不少差异；但就内心深处的心理状态而言，其差异远逊于共同点——二者在结合中均丧失了自我整体性。一旦明白了这个道理，我们便能很容易解释下列情况：有人可能因对象的变化而

采取受虐或施虐两种立场。希特勒对人冷酷无情，泛施暴虐，但他对命运、历史以及自然界之“崇高力量”却逆来顺受，奉命唯谨。他梦想征服世界，却自杀于全线崩溃之时，梦想与结局正是这种二重性的典型表征①。

与共生结合形成鲜明对照，成熟的爱乃是保全个体的个性，整体性的结合。爱是人积极能动的力量，它打破了把人隔绝的围墙，使人与人和谐相融；爱使人克服孤独感和分离感，然而又让他仍为他自己，依然伫立于其整体性中。故尔在爱中萌生出这样的二律背反：相爱双方融合为一，但仍为二体。

爱是一种活动，然而这种看法面临着由“活动”一语的意义含混不清而引起的困难。根据这个词的现代用法，它一般用来指通过消耗人体能量而改变生存环境的行动。由此，凡经商习医者、忙碌于无休止运转的传送带旁者、制作桌椅或从事体育者，皆被视为活跃能动。所有这一切活动都有一共同特点——旨在实现某一外在目标。人们所未曾考虑的恰好是活动的动机。例如，有人可能受深潜于内心的不安全感、孤寂感的支配或因野心贪欲的驱使而无休止地奔忙于工作。在诸如此类的情况下，人皆是情欲的奴仆，他的活动实为“被动”，他是被迫为之，他乃受动者而非“主动者”。在另一方面，对于那些喜好静坐沉思，除体味自我、自我与世界之纯然合一外无所欲求者，人们总是大加诋毁，斥之为“消极无为”，因为其一无所“为”。其实，凝神玄思是灵魂的活动，是一切可能的活动中最活泼沛然者；仅在人获得心灵的自由与独立以后，它方可呈现。当今世界的活动观仅指人为实现外在目标而使用其力量；与此相反的活动观则意指人运用其内在伟力，任何外在变化都不能给与它丝毫影响。斯宾诺莎把

① 我在其他著述中对受虐狂与施虐狂进行过更详尽的阐述。参见 E·弗罗姆：《逃避自由》，纽约，1941 年版。——原注

后一种观点阐述得极其清楚。他将积极情感与消极情感，即“行动”与“炽情”区分开来。持积极情感者是自由的，他乃自己情感的主人；而持消极情感者受制于它物，他不过是某种他自己未曾意识到的动机的支配对象。斯宾诺莎由此得出下列结论：德行与力量本属一体①。嫉妒羡慕、野心贪欲皆属炽情；爱是行动，是人的能力的实现，此行动不可来自强迫而只能源于自由。

爱是行动而非消极情感，是“永恒之爱”而非“坠入情网”。不妨依照通俗的说法来如此刻画爱之活跃能动的特点：爱本质上是给予而非获取。

什么是给予？答案似乎是相当明确简单，但其中却充满了含糊不清、令人困惑的疑点。最易产生的一种误解是：给予意谓着“舍弃”某物，丧失某物，牺牲某物。凡其人格发展尚未超出获取性、剥夺性或贮藏性阶段的人，只可能如此理解给予。交易性人格乐于给予，但其条件是交换；对他来说，无所获取的给予等于上当受骗。②凡其人格的主要倾向属非生产性者都把给予视作亏损，因而这类人多半都拒绝给予。也有人承认给予是一种富于自我牺牲的德行，他们以为：正因为给予是一种痛苦，所以人应该为之；给予即道德，因为它意味着担当牺牲。对他们而言，“宁与勿取”这句箴言不过意指：宁可遭受褫夺也不享受欢乐。

然则具生产性人格的人对给予的理解却迥然不同。给予即潜能的充分实现。正是在给予中，我领略到我的力量、我的财富、我的能力。对我的盎然生机与活泼能力的体会使我欢乐溢心。我体悟到自身的博大伟力、沛然活力、流畅生机，由此感受到无限

---

① 参见斯宾诺莎《伦理学》，Ⅳ，命题八。——原注

② 在E·弗罗姆《自为的人》一书中有对这类性格倾向的更详尽的探讨。纽约版，1947年，第三章54—117页——原注

欢悦。[1]给予比获取更令人愉快，这并非因为它即是舍弃、牺牲，而正是因为它敞开了我的活力。

只要运用这一原则来分析若干特定现象，便可清楚地发现它的正确性。在性领域内可找到最能说明问题的实例。男人性功能的最高体现是一种给予行为，他把他自己、他的性器官都给予女人。在进入性高潮的时刻，他把其精液赋畀她。只要具备性交能力，他就不能不给予。倘若他不能如此为之，则这只能证明他完全缺乏男性能力。对女人来说，这一过程有所不同，且情况更为复杂。她同样也给予付出，奉献自身；她敞开了通向女性幽境的大门。她获取之时也即她给予之时。倘若她只能获取而无力于给予，则她必定身患性冷淡之疾。而且，当她由恋人成为母亲时，她将再度给予。她把自己给予体内的胎儿，把乳汁与自身的温暖给予婴儿。坚持不予即是痛苦。

在物质财富方面，给予意味着富裕。真正富有者不是腰缠万贯而是慷慨解囊的人。从心理学上讲，守财奴终日惶惶然恐有所失，无论其占有多少财富，他其实穷困不堪，一贫如洗。乐于给予者皆富有阔绰，他时时感到手头宽裕，足以赋畀他人。仅当他一无所余，至多可勉强度日之时，他才再不能从施予财富中领承欢悦。不过，日常经验告知我们，对生活必需品的理解因人而异，这取决于每个人的人格及其实际的物质占有程度。众所周知，穷人较之富人更乐于奉献，但超越一定限度的贫困却使给予不复存在，其原因并非是它会直接召致苦痛，而是它褫夺了穷人在给予中体会到的欢乐。

不过，给予的最重要的方面不在物质财富范围内，它存在于人性特有的领域。人把什么给予他人？他把他自己、他最宝贵的东西、他的生命奉献出来。这并不一定意味着他为他人牺牲自己

① 可把这一原则与斯宾诺莎给欢乐下的定义相比较。——原注

的生命。这首先是指：他把自己的生机、活力给予他人。他给予自己的欢乐、兴趣、理解、知识、幽默、伤悲、自己活泼生命的一切表征。他把其生命内容给予出去，由此充实他人，丰富他人；他深化自己对生命活力的感受，由此使他人的生机感振奋兴盛。他并非为获取而给予；给予本身即是无与伦比的欢乐。但在给予时，他不可避免地会激活他人身上的某种东西，后者反过来又会作用他；所以，在真正的给予中，给予者不可能不获得某种回报。给予意味着他人也成为给予者，双方均分享着他们所唤起的东西赋予他们的欢乐；给予既为与者也为受者造就了新的人生，双方均蒙受新生的福祉。就爱而言，则这意味着：爱是造就爱的能力；无能即是无力于造就爱。马克思曾以优美的笔调表述过同样的思想："我们现在假定人就是人，而人跟世界的关系是一种合乎人的本性的关系：那么，你就只能用爱来交换爱，只能用信任来交换信任，等等。如果你想得到艺术的享受，你本身就必须是一个有艺术修养的人。如果你想感化别人，你本身就必须是一个能实际鼓舞和振拔他人的人。你跟人和自然界的一切关系，都必须是与你的意志的对象相符合的、你的现实的个人生活的明确表现。如果你的爱没有引起对方的爱，也就是说，如果你的爱作为爱没有造就出爱，如果你作为爱者用自己的生命表现没有使自己成为被爱者，那么你的爱就是无力的，而这种爱就是不幸。"[①]给予即获取，这并不仅仅局限在爱的领域。教师受教于学生，演员受惠于观众，心理分析家就医于病人。只要施受双方不把对方对象化，只要双方处于创造性的纯真关系中，那末给予必然意味着获取。

无庸赘言，爱既然是给予，爱的能力必定依赖于个人性格的

① 参阅《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年版，第108—109页，译文有改动。——译注

发展。仅有那些具备完全生产性倾向的人才可能爱。这种人已经克服了依附性以及全知全能的自恋妄想，摒弃了剥夺他人或聚敛财富的欲求；他对自己的人性力量充满信心，敢于单凭自身的力量去达到目标。倘若谁缺乏这些素质，他将畏于奉献自己，丧失施爱的勇气。

除给予而外，爱所包含的其他本质要素也充分展示了它活泼能动的性格。这些为一切类型的爱所共同具有的要素是：关切、责任、尊重、知识。

母爱最典型地说明了爱蕴含关切。如果一位母亲毫不关心她的孩子，竟然忘记了要喂养他、洗他、抚慰他，那末不管她怎样信誓旦旦地夸耀其爱子之情，我们也决不会称之为真诚的爱；反之，如果我们观察到她对孩子关怀备至，则她的爱将深深地打动我们。同样的标准可以推广到对动物或草木的爱。如果哪位女人宣称她喜爱花草但却疏于浇灌栽培，我们当然有理由怀疑她的“爱”。爱是我们对所爱者的生命与成长的主动关切。没有这种关切就没有爱。《圣经·约拿书》绝妙地阐释了爱的此种基本要求。上帝要约拿到尼尼微城传达他对该城居民的警告：他们必须改邪归正，否则将遭受严厉惩罚。但约拿拒绝履行其使命而逃亡他乡，因为他担心尼尼微人会翻然悔悟，上帝将赦免他们。约拿具有强烈的秩序感与法律意识，但却缺乏爱心。在远遁途中，他身陷鲸腹，这象征着他因欠缺仁爱和睦而堕入孤独的囚牢。上帝拯救了他。约拿来到尼尼微，向城民宣讲了主的旨意。他所担忧的事终于发生了。尼尼微人信而悔悟，痛改前非，上帝宽恕了他们，改变了毁灭该城的初衷。约拿激愤不已，失望之至；他所欲求的是实现“公正”而非赐与“仁慈”。最后，他在树荫下觅得某种慰藉，上帝安排此树以使他免于日照的苦楚。但当上帝令树枯萎凋零时，约拿顿时沮丧不堪，向上帝发出愤懑的抱怨。上帝回答说：“这葫芦不是你栽种的，也不是你培养的，一夜生出，

一夜干死，你尚且爱惜，何况这尼尼微城。其中尚不能分辨左手右手的有 12 万多人，并有许多牲畜。我岂能不爱惜呢?”若从象征的角度领会这一回答，则上帝是在晓喻约拿：爱的本质当为“为其辛劳”，“促其生成”；爱与操劳不可分离。人只能爱他为之辛劳顾复者，反之，他也只能为他所爱者而辛劳顾复。

关切与操劳中又蕴含爱的另一方面：责任在今天，责任经常用于指某种外加于人的职责，但本真意义上的责任乃是绝对自愿的行为；是我对他人的要求（明确提出的或暗藏于心的）所做出的积极“响应”。所谓“有责任感”即指能够且随时准备做出“响应”。约拿对尼尼微人便未抱任何责任感。若上帝问他，他定会像该隐那样反诘：“我岂是看守我兄弟的么?”爱人者担当责任。我兄弟的生命绝非仅专属于他自身，他的生命就是我的生命；我感到我对整个人类负有责任，正如我感到我对自己负有责任。对母亲和婴儿来说，此种责任主要是指母亲关切孩子的物质需求，面对成年人之间的爱来说，它主要指关切他人的精神需要。

但如果缺乏爱的第三要素——尊重，则责任可能蜕变为支配或占有。尊重非为恐惧或敬畏；依据这个词的词根（respicere = 看待、关照），它本来的意思是：要把每个人当作独一无二者，要意识到每个人皆有不可替代的个性。关怀他人，使其能发展自己，敞亮自己，这即是尊重。因此，尊重意味着无所剥夺，我祈望我所爱者为他本人，以他特有的方式而发展，敞亮自身，而不是为了服务于我的利益。如果我爱他人，我会体会到自己与他或她融为一体，就是说，与作为一不可替代之自我的他而非作为于我有用之工具的他融为一体。很明显，只有在我获得独立，无需拐杖而自立之时，只有在我无需支配他人、褫夺他人之时，尊重才可能存在，尊重只能伫立在自由的基础上。正如一首古老的法国歌谣所吟咏的：“I'amour est l'enfant de la Liberte”（爱是自由

之子)，强权统治绝不会成就爱。

尊重人以理解人为前提；没有知识引导的关切与责任是盲目的，但不以关切为动机的知识则是空洞的。知识划分为许多高低不同的层次；作为爱的构成要素的知识不是指滞留在表现现象的一般知识，它深入到核心，触及底蕴。除非我超越对自己的关切，设身处地理解他人，否则这种知识根本不会产生。例如，即使某人并未表露出其情绪，我也可能知道他正处于忿懑状态；但我完全能够更深入透彻地认识他，深切地体会到他的焦虑不安，孤独寂寞，伤感自疚。在这时候，我洞察到他的激愤不过是某种更深沉的心绪的表征；他在我的眼中不复为一愤愤然者，而是一个忧心忡忡、茫然不知所措的人，一个正蒙受苦难的人。

知识与爱的问题还有一层更深的关系。人为了冲破分离的牢笼而与他人相融，这种基本需要与人特有的另一需要——洞悉“人之奥秘”——密切相关。自然生命本身就是一大奇迹，一种神秘，而人因为禀承着人性，他自身对于他，对于他的同类更是幽冥莫测的奥秘。我们知悉自己，然而哪怕竭尽全力我们也无从认识自己；我们知悉自己的同类，然则我们根本无从认识他。因为，我们自己以及我们的同类皆不是物。我们越是深入自身的存在或他人的存在，所欲求认识的东西便越加遥远。但我们又不能不渴望洞烛人心的奥秘，追索那使他成其为“他”的隐秘核心。

有一条路通向这一目标，它无疑于孤注一掷。这就是：彻底制服他人，强使他人按我的意愿去行为、感觉、思想，使他沦为物，沦为我的占有物，我的财产。此种方式发展到登峰造极的地步便演变成极端的施虐狂。施虐狂者渴求且能够使他人蒙受苦难，他折磨他，威逼他，迫使他因痛苦而吐露其奥秘。极度残忍，恣意杀戮，酿造这类暴行的根本动机发端于施虐狂者渴求洞

悉“人之奥秘”（他自身的以及我们的）的炽烈愿望。巴贝尔[1]曾简洁有力地说明了这一点。俄国内战时期与他共过事的一位军官在活活踏死了其上司后这样说：“我得说，用枪子儿你只能结果某个家伙……但你伤害不了灵魂，你触及不到他身上灵魂出没的地方。我可不怕费神，我不止一次地把对手踩在脚下，活活折磨他一个多小时。我要弄明白生命到底是什么玩意儿，人的生命像什么模样。”[2]

我们经常在小孩身上观察到这种寻求知识的方式。他们把东西撕裂打碎以便理解其构造；或者，把动物活活肢解，残忍地扯掉蝴蝶的翅膀，其目的是认识它、迫使它显露其秘密。残忍后面隐匿着更深的动机——渴求知悉事物与生命的奥秘。

知悉“奥秘”的另一条途径是爱。爱意味着人主动深入他人，由深入而达到的结合平息了我求知的渴望。在和谐相融中我认识了你，认识了我自己，认识了每一个人，但我一无所“知”。通向认识具有生机灵性者的道德仅有一条——经由和谐相融而非理智所能提供的任何知识。我正是由此而认识，知悉。施虐狂源于人期望洞悉秘密，但滥施淫威并不能使我摆脱顽冥无知的困境。我肢解他物，但我所做的一切不过是毁了它。爱是唯一的求知途径，我通过它而与人相融，由此领悟了奥秘。我奉献爱，我捧出我自身，我融入他人，由此我找到自己，发现自己；我发现了我与你、发现了人。

阿波罗神殿的箴言“认识你自己”表达了人期求认识自身与他人。这条格言乃是全部心理学的渊薮。但是，既然我们渴求的是洞见人的一切，人最深邃的底蕴，那末凭借理智得到的一般意义上的知识便根本无法满足要求，即使我们关于自己的知识增长

① 巴贝尔（Isaak Babel1894— ）苏联短篇小说家。——译注

② 参见《巴贝尔小说选》。标准丛书，纽约，1955 年。——原注

了一千倍，我们也绝不可能穷究其底蕴，我们自身对于我们将依旧是不可思议之谜，恰如他人对于我们将永复为莫测奥秘。进抵圆全真知的唯一途径只存在于爱的行动中：爱的行动超越思想，超越语言，是跃入融合的壮举。不过，由思维而来的知识即心理学知识却是获致真知的必要条件。要想瞥见他人的真实面目，或者说，要想摒除我关于他的歪曲印象和虚妄看法，我必得客观地认识他以及我自己。仅当我客观地认识他人之时，我方可由施爱而洞悉其本真自性[①]。

如何认识人，这个问题与宗教里如何认识上帝的问题极其相似。传统西方神学以为：认识上帝意指凭借理智而认知上帝，得到关于上帝的陈述。这种方法预先假定了我能通过思维而知悉上帝。发端于一神教的神秘主义（关于这一点我在后面将详加论述[②]）完全抛弃了此种做法，它转而祈求与上帝融为一体。在与上帝向相融无间中，任何关于上帝的知识都没有插足的余地，这里根本无需任何知识。

与人的相融或者宗教中与上帝的相隔绝非是非理性的，正如施魏策尔[③]所指出的，它是理性主义的必然产物，是最富于勇气、最激进彻底的理性主义。它植根于我们对自己知识的认识——知识具有不可逾越的天然限度。它晓喻我们：我决不可能“把握”人及宇宙的奥秘，而只可由施爱感悟它。作为一门科学，

① 这句话对心理学在当代文化中应该发挥什么作用这一问题具有重要意义。今天，心理学研究风行一时，颇受欢迎。这固然表明了人们对于与人有关的知识的浓厚兴趣，但它同时也揭示了在当今社会里人与人之间何等地缺乏爱。心理学知识本应充当阶梯桥梁，指引人进抵由施爱而成就的真知，然则它却越俎代庖，以真知自居。——原注

② 参阅本章的最后一部分“信仰之爱”。——译注

③ 施魏策尔（A·Schweitzer 1875—1965）德国神学家，1952 年获诺贝尔和平奖。——译注

心理学有其限度；正如神秘主义乃是神学合乎逻辑的产物，心理学的最终归宿必然是爱。

关切、责任、尊重及知识相互依存，缺一不可。凡成熟的人格皆具备这四种态度，而有此人格者都能创造性地发展其力量，厌恶不劳而获，唾弃全知全能的自恋性妄想。真正的生产性活动赋予他们内在力量，故尔其虚心谦卑。

迄今为止，我一直把爱说成是人对分离的克服，人对融合愿望的实现。但人除了对结合具有普遍的存在性的需要外，还对其有特殊的生物性的需要。即渴求男性与女性这两极之间的结合。此种关于两性原为一体的观念在神话中表露得极为清楚。根据神话，男女本属一体，自两性分裂之日起，每一男性一直在寻求他的另一半以与她重新结合（两性原初统一的观念也出现在《圣经》中，夏娃是由亚当的肋骨造就的。不过，由于教父派神学家的恣意解释，这一传说蒙上了重男轻女的色彩）。神话的寓意可谓再明白不过：性别的两极分化促使人以特定的方式即与异性相结合的方式而达到融合。而且，在每一男性或女性自身中也存在两性基质。正如生理上人人皆有两性激素，他们在心理上也是双性的，都具有消极承受与主动深入、精神与肉体这样相互对立的基质。人，不论其性别如何，只有在把自身中的男性特征与女性特征相融合的前提下方可实现人格的整合。个人身上的两极性乃是一切创造性的始基。

两性分化也是人与人之间创造活动的根基。这在生物学上特别明显：精子与卵子的结合是新生命得以产生的基础；在纯粹精神领域内情形同样如此：男女双方均在爱情中获得了新生（同性恋标志着人无力于实现与异性的结合，因而这种人不可能摆脱由永不可解除的孤独分离所带来的痛苦；不过，那些不能真正施爱的异性恋者也咀嚼着同样的苦果）。

自然界中也存在两性分化。这不止是指动植物的性别差异，

而且也指基本功能的两极性，即接受性与深入性的分野。大地与雨露的分化，河流与海洋的分化，白昼与黑夜的分化，物质与精神的分化，黑暗与光明的分化，凡此种种皆属于后者。伟大的穆斯林诗人兼神秘主义者鲁密异常优美的表述了这一观念：

当你穷尽天地寻觅你的所爱，她也在向你发出温柔的呼唤。

当爱情的闪电穿透你的心扉，她的灵魂中也会震响爱的春雷。

当信仰之爱充溢心灵，你也浸润于上帝的慈爱。

因为独雁难飞，孤掌难鸣。

天道圣明，造化令我们柔情缱绻。

由于天意的安排，普天之下，万有无不两两相配，鸾凤和鸣。

在俊哲的眼中，苍穹是伟男，大地是淑女。

天穹无力负载的，大地施予哺育。

大地酷寒，天穹赋予光热；大地干枯，天穹馈赠雨雪。

苍天运转，如丈夫为妻室奔波；土地持家，怀孕化育，抚养嗣胤。

天地决非顽冥无知，因他们劬劳于理性的业绩。

如果不能从对方身上体尝欢乐，他们何以狂热恋人终日耳鬓厮磨？

没有大地，何处来花草芳菲，绿树成荫？天穹的雨露光热岂不付之东流？

当上帝在男女心中播下情种，使世界在交欢媾和中延续，他也赐畀每一性灵祈求与他的另一半重新结合的激情。

白昼与黑夜貌似仇敌，其实却心心相印，戮力同心，他们因共同的伟业而情爱甚笃。

没有黑夜，人性将无所收益，当白昼来临，他何以奉献自身?①

两性分化问题把我们对于爱与性的研究引入更深的层次上。我在前面已经指出过弗洛伊德的错误：他把爱仅仅视为性本能的表达或升华，拒绝承认性欲只是人渴望爱及融合的表征。但他的错误远不止于此。与他的生理唯物主义相一致，他提出了这样的看法：人体的化学变化导致了紧张状态，而紧张造成的痛苦迫使人寻求缓解紧张的途径，这样便产生了性本能。性欲的目的即是消除令人痛苦的紧张状态，而性满足则标志它已经被消除。这种看法仅在一定程度上是合理的，当性欲未得到满足时，它的确如饥渴一样难以忍受。然而，倘若依照弗洛伊德的看法，性欲便成了一种急切难耐的欲念，性欲满足即是欲念的消除。如此，则手淫应该是最理想的满足性欲的方式。说起来矛盾得很，弗洛伊德所忽略的恰好是性欲的心理—生物基础，即两性分化与通过结合而贯通两极的需求。这种令人难以置信的疏忽或许产生于他极端的父权主义，促使他完全抹煞了女性特有的性欲，得出了性欲具有阳性性质的结论，在《性学三讲》一书中他明白地表述了这种观点。他以为：里比多通常具有“阳性基质”不管它寄身于男人还是女人。同样的想法也体现在他的下列推论中：在小孩的经验里，女人不过是被阉割了的男人，她在不断寻求种种代偿方法以弥补其丧失男性生殖器的先天缺陷。问题在于，女性根本不是所谓被阉割了的男人，她们有女人所独具的、非“阳性”的性欲。

消除紧张的需要只是促成异性间相互吸引的诸因素之一，而

① 参见R·A·尼科尔生《Rūmi》，伦敦，1950年，122—123页——原注

真正起关键作用的因素是与异性相结合的需要。事实上，异性间的相互吸引远远超越出性欲吸引的范围。男女二性的分化不仅存在于性功能上，而且也体现在性格的差异中。可以这样来刻画男性性格：主动进入，统辖引导，能动活跃，严于律己，大胆冒险。而女性的性格特征则是：主动接受，防御保护，现实主义，忍辱负重，温柔慈爱（必须记住：每个人身上都兼有这两类性格特征，所不同的仅是哪一类在特定的个体身上占据优势）。有的男人在情感方面仍处于未成熟状态，因此其男性性格特征较弱，在这种情况下，他们总是想通过强化、突出其男性性功能来补偿其缺陷，结果便产生出唐璜式的人物。这种人对自己是否具备性格上男性缺乏信心，于是便需要在性方面证明其男性本领。此种男性无力发展到极端便演变成施虐狂（诉诸暴力），后者是阳性的主要的反常替代物。如果女性特质减弱式反常，那末它将转化为受虐狂或者占有狂。

弗洛伊德因为过分强调性欲而遭到批评。批评者们的用意是把那些招致了众多囿于传统观念的人的责难和仇视的东西从他的体系中清除出去。弗洛伊德敏锐地觉察到他们的真实动机，故尔不遗余力地反对任何旨在修正其理论的努力。在他那个时代，他的理论的确发起了一种挑战，一场革命。不过，把1900年左右适用的理由放到50年后的今天却未必合理。在这几十年中，性道德已产生了如此翻天覆地的变化，以致于他的理论对西方中产阶级来说已不再是骇人听闻的东西。要是正统精神分析学家在今天还天真地以为维护弗洛伊德理论乃是激进之举，那末他们所奉行的不过是唐·吉珂德式的英雄主义。其实，他们对所鼓噪的精神分析论恭顺服帖，根本未提出任何可能导致当代社会的非难和反对的心理学问题。

我之批判弗洛伊德理论，不是因为他过分夸大了性的作用，而是因为他未能深刻地理解性本身。在探索人与人的情感的重要

作用方面他迈出了第一步，但基于他的哲学观，他对这些情感只是给予了生理学的解释。在心理分析的进一步发展中，我们必须从生理维度转入生物与存在维度，依据后者来重新解释弗洛伊德的真知灼见，由此而纠正、深化其理论。[①] （陈维纲 译）

二、父母与儿女之爱

与母体内的生活告别，意味着与母亲的一种分离，婴儿必然意识到由此产生的焦虑，因此在诞生的一刻，他就感到死的恐惧。婴儿出生后与过去并没有什么不同，他意识不到事物和自身，意识不到外在的世界。他只能凭本能去感觉来自温暖和食物的刺激，而温暖和食物对于他就是母亲。母亲供给了这一切。母亲就是温暖和食物，就是满足和安全的快感。用弗洛伊德的话说，这是一种自恋。外在的现实、人和事物，只有使他感到满足或遭受挫折时，才显得有意义。只有他的内在感觉才是真实的；只有与他的需要有关的外在东西才是真实的——不管这些东西本身到底如何。

孩子一天天成长和发展，开始有了鉴别事物的能力。现在他知道食欲的满足跟妈妈的乳头是不同的两码事，孩子已可以区分自己的饥渴，可口的牛奶和母亲的乳汁；他了解各种不同的事物，并对它们命名；同时产生了对事物的看法：火会烧手，妈妈的身子温暖愉快，木头很硬很重，纸很轻而且可以撕破；他也学到如何对人：我吃东西妈妈就微笑，我哭她会抱我，我解了便就

① 弗洛伊德在后期关于生命本能与死亡本能的论述中已经朝着这个方向跨出了一步。他把前者（爱欲）看作为造就统一综合的基质，它与前期学说中的里比多居于完全不同层次。但是，尽管正统精神分析家也接受了他关于两种本能的思想，他们并未由此出发对里比多概念加以根本的修正，特别是在临床治疗方面。——原注

会受到她的表扬。所有这一切都归结为一个统一的经验：我被爱着。我因为是妈妈的孩子而被爱，因为弱小而被爱，因为漂亮可爱而被爱，因为妈妈需要我而被爱。更一般地可以这样说：我因为是我这样而被爱。也许还可以更准确地说：我因为是我而被爱。这种被爱的经验是一种被动的经验。母爱是无条件的，并不要我付任何代价，只要是她的孩子就行。母爱是极乐，是安宁，它无需去争取，也无需被恩赐。但是，母爱无条件的性质也有它的反面。它无需被恩赐，但它也不能被争取，被产生，被自由把握。有了母爱就好像有了祝福；没有母爱，生活的一切美丽之光就消失殆尽——对此我无能为力。

大多数儿童在 8 岁半到 10 岁以下[①]都面临着被爱的问题。这时儿童还没有萌生爱；对于被爱，他怀着感激和喜悦的心情。以后，一个新的因素产生出来：这是对自己有了爱的能力的新的感觉。这时，儿童第一次想到要给爸爸妈妈什么东西，要创造什么东西——一首诗或一幅画，等等。爱的主题有生以来第一次从被爱变为施爱，变为爱的创造。从这一开端到爱的成熟，还要经过许多年的时间。最后大概在青春期开始时，儿童克服了自我中心主义。别人基本上不再是满足自己需要的手段。别人的需要和自己的需要一样重要，甚至更重要。给予变得比接受更愉快；爱甚至变得比被爱更重要。爱使他们脱离了孤独的藩篱，这孤独的直接产物就是自恋和自我满足。个体这时体会到新的结合，体会到分享，体会到统一。不仅如此，他们还体会到，在对别人的爱中隐蔽着爱的潜力，这是从爱的过程产生的，而不是从被爱的依赖性中产生的（正是由于这种依赖性，儿童才是弱小可怜的），也不是从“善”中产生的。童稚之爱的原则是：“因为我被爱，所以我爱。”成熟之爱的原则是：“因为我爱，所以我被爱。”不

① 参见萨利文的《精神病学的人际理论》。——原注

成熟的爱声称："因为我需要你，所以我爱你。"成熟的爱则认为："因为我爱你，所以我需要你。"

与爱的能力密切相关的，是爱的对象。在生命初期，儿童最亲切的依恋对象是母亲。这种依恋随着出生就开始了，母亲和孩子虽已分离，仍然是一个整体。出生带来了变化，但并没有表面上看来那么多。儿童现在虽然在母体之外生活，仍然完全依赖母亲。不过独立性一天天增强。他们学习走路、说话、探索周围的世界；与母亲联系的重要性有所降低，相反与父亲联系的重要性却不断增强。

为了理解这种从母亲到父亲的转移，我们必须考虑父母之爱在性质上的基本差异。关于母爱我们已经作过讨论，它是无条件的。母亲爱孩子，因为是她的亲骨肉，而并非因为孩子有什么特殊的地方，满足了她什么特殊的愿望。（当然，这里谈到母爱和父爱主要是如马克斯·韦伯[①]所说的"理想状态"，或如荣格所说的"原型"，而并不意味着人人都是如此。我们在这里考虑的是父性和母性的一般原则，这些原则在富于母性和父性的人身上表现出来。）无条件的爱与某种深切的渴望正好一致。不仅儿童，我们每个人都有这种渴望。另一方面，如果一个人因为他的优点，因为他值得爱而被爱，这样的爱就不免使人生疑。对这种爱，我将时时担心它会消失，或许是因为我没有能使我希望爱我的人感到高兴，或许是因为别的原因。此外，"值得"爱还容易叫人难堪，如果不是因为我自身，而是因为我让人愉快而被爱，事实上我就只被人利用。毫无疑问，所有的儿童和成人都渴望母爱。大多数儿童都非常幸运地得到了母爱（就后面要谈到的范围而言）。但是对于成年人来说，要满足同样的渴望却困难得多。

① 马克斯·韦伯（Max Weber1864—1920）德国社会学家和政治经济学家。——译注

在令人满意的情况中，这种渴望一般都包含正常的性爱作为重要的成份；这种渴望也常常通过宗教形式表现出来，而更经常地通过神经症的形式表现出来。

儿童与父亲的关系是极为不同的。母亲是我们的家，我们来自那里；母亲是大自然，是土地，是海洋，但父亲却没有这些特征。在第一年他和孩子很少接触，这时他的重要性不能与母亲相提并论。然而，虽然父亲不代表自然界，却代表着人类存在的另一极，那就是思想的世界，科学技术的世界，法律和秩序的世界，风纪的世界，阅历和冒险的世界。父亲是孩子的导师之一，他指给孩子通向世界之路。

父爱的另一性质与此密切相关，并且与社会——经济的发展相联系。随着私有制的产生，父亲开始物色能够作为财产继承人的儿子。选择的对象当然是他最喜欢的儿子，这样的儿子与他最相像，最适于继承父业。父爱是有条件的爱。父爱的原则是："因为你满足了我的期望，因为你有责任感，因为你像我，所以我爱你。"像无条件的母爱一样，有条件的父爱也有肯定和否定两方面。否定方面的含义是：父爱只能去争取，如果违反了要求，就可能失去父爱。在父爱的本质中存在着这样一个事实：服从是主要的美德，不服从是主要的过失——对于这种过失的惩罚就是收回父爱。父爱的肯定方面也同样重要。既然父爱有条件，就可以通过努力而获得；与母爱不同，父爱是可以争取的。

父母对孩子的态度，与孩子自己的需要相联系。婴儿的身心都需要母亲无条件的爱和关注。儿童满 6 岁以后，就开始对父爱、对父亲的权威和指导产生需要。妈妈保障着生活的安宁，父亲则指出克服困难之路，社会把这些困难摆到儿童面前，儿童正是诞生于这个社会之中。在理想的情况中，母爱并不阻碍儿童的成长，并不偏袒弱小。母亲应该信任生活，不过分焦虑，不让自己的焦虑影响孩子。母亲应该鼓励孩子逐渐独立并最终与她分

离，而且这种态度应成为她的生活的必要成份。父爱应以原则和期望为准则；它应该忍耐和宽容，而不应该是威吓和唯我独尊。父母应该使成长中的孩子感到自己不断增长的能力，使孩子最终能在父亲的权威之外形成自己的权威。

实际上，成熟的个人在某种意义上说就是他（或她）自己的母亲和自己的父亲。他自然而然地具有母性和父性意认。母性意识说："没有什么过失，没有什么罪过可以让你们失去我的爱，可以抹掉我对你们的生命和幸福的祝愿。"父性意识说："你们做了错事，你们必须承担后果，如果要我喜欢你们，你们一般说来必须作出改正的行动。"成熟的个体摆脱了外在的父母形象，而在内心世界重新树立起来。不过，与弗洛伊德的超我概念相反，这种重新树立并不是通过母亲和父亲形象的统一达到的，而必须以这样两点为前提：建立在自身的爱的能力之上的母性意识，以及建立在自身的推理和判断之上的父性意识。而且，成熟的个人既用母性意识去爱，又用父性意识去爱，尽管这两种爱看来是相互冲突的。如果只有父性意识，人就会变得生硬和不人道。如果只有母性意识，人就会失去判断，使自己和别人的发展都受到影响。

从依恋母亲到依恋父亲，以及两者最终的统一，这是一个重要的发展。精神健康和成熟的基础，就存在于这一发展之中。这一发展的失败，就是产生神经症的根本原因。对这一思想进行更深入全面的讨论，已超出了本书的范围，这里只需要作一些简单的说明，使问题清楚即可。

导致神经性病态发展的原因之一，可以从下述情形看出。如果一个男孩的母亲对他过分溺爱，同时又过分专断，而父亲却软弱而不负责任，那么，这孩子可能停滞固定在早期阶段的对母亲的依恋，并逐渐发展成为一个对母亲百般依赖的人，老是感到自己无能为力、孤立无援，属于典型的接受型人格，需要别人保护

和关照，缺乏各种父性素质——严于律己，独立自主，有掌握自己生活的能力等等。此人可能到处寻找“妈妈”，有时在女性中寻找，有时在有权威和力量的男人中寻找。另一方面，如果母亲是冷淡、不负责任，而且专横跋扈的，他就可能把对母亲的依赖转移到父亲身上，结果当然与前一种情况相反，即发展成单方面父性化的人，完全被法律、秩序和权威的准则所支配，没有能力去争取或接受无条件的爱。如果父亲十分专制。并且对儿子的感情强烈而执着，这种倾向就会更加严重。所有这些神经症性格发展的特征，都是母性意识或者父性意识没有得到发展所致；更糟糕的情况，是把父母角色和自己身外以及内心的人物和角色相混淆。进一步的考察会让我们看到，如强迫性神经症这类神经症，多半是由于单方面地对父亲依恋而产生的；而其他像歇斯底里症，酗酒，自我表达困难，不能现实地对待生活等，则多半是由于单方面对母亲过分依恋产生的。 （林和生 译）

三、爱的对象

爱本质上非为个人与另一特定人之间的关系。它是一种态度。一种性格倾向，它决定着个人与整个世界而不是某个所爱的“对象”之间的关联。倘若他只是爱某一个人而对其他人持漠然冷淡的态度，则他的爱乃是虚假的，它不过是由共生而萌发出的依恋之情，或者说，不过是一种扩大了的利己主义。然而绝大多数人都竟然相信，铸成爱的是爱的对象而非爱的能力。事实上，他们甚而坚信：爱越是专注于“所爱者”，越是排斥他人，则爱越炽烈，越深沉。这与我们在前面所分析的谬误同出一辙。正因为人们看不到爱是活动，是灵魂的力量，他们才以为唯一需要争取的只是合适的对象，尔后的一切将自然而然地产生。我们不妨把此种态度与这样一个人的做法相比较：他想从事绘画艺术，却

拒绝学习绘画技巧，宣称他唯一需要做的是等待合适的描绘对象；一旦找到了它，他将立即创作出精美绝伦的艺术品。真诚地爱一个人意味着爱所有的人，爱世界，爱生活。要是我能够对某人说，“我爱你”，那末我必定可以说，“我通过你而爱每个人，爱整个世界；同时，也通过你而爱我自己。”

爱是我对一切人而非某个特定的人所持的态度，但这并不等于说在不同类型的爱之间不存在差别。爱的对象的不同类别决定了爱的不同类型。

1. 兄弟之爱

一切类型的爱皆发端于最本原的爱，即兄弟之爱。兄弟之爱意指：人意识到自己对所有的人均应担当责任，关切他们，尊重他们，理解他们，祈望充实、丰富他们的人生。当《圣经》上说“当爱邻若爱己”，其所指的就是这样一种爱。它是对一切人的爱，它之特点在于它没有丝毫的排他性。如果我真的获致了爱的能力，那末我不可能不爱我的人类兄弟。一旦步入兄弟之爱的境界，你会体会到与一切人的和谐相融，感受到人类的团结，人类的统一。兄弟之爱建立在你对天下一家的深刻感悟上。人人共具的真性本心是同一无别的，在同一性的绚烂光辉中，人们在才干、理智、知识上的差别黯然无色、无足轻重。为了能体悟此种同一，你必须穿越表象而进抵核心。倘若我仅是停留在他人的表面，则我能知悉的不过是使我们相区别的差异。但如果我深入到他的核心，我将领会到我与他的同一，我们之间亲如手足的兄弟关系。这种从本心到本心而非从表象到表象的关联即是“本心关联”。或如魏尔[1]所精彩表述的那样：“同样的话语（如一个人对其妻子说‘我爱你’）即可能是陈词滥调，也可能表达出最珍贵

① 魏尔（S. Weil1909—1943）：法国女作家和神秘主义者。——译注

的挚情，这取决于人倾吐它的方式，而这方式又依赖于话语是从说话人身上的那一层次中不加演饰地自然流溢出来的。由于某种绝妙的默契，话语会进入听话人身上相应的层次中。这样，听话人就能分辨出（如果他具备任何分辨力）其中包含的意蕴”①。

兄弟之爱是平等者之间的爱；但事实上，甚至作为平等者我们也决非始终是“平等的”，只要是人，谁都毫无例外地需要帮助。今天是我，明日可能是你。不过，需要帮助并不意味着此人羸弱无力，彼方十分强大。贫弱仅是暂时状况，人最持久、最普遍的能力乃是自强自立。

兄弟之爱源于对弱者的爱，对穷人的爱，对异乡人的爱。爱骨肉亲人不算伟绩，因为动物也挚爱幼仔，对其关怀备至。弱者爱其主子，因为他依附他为生；小孩爱其父母，因为他需要他们。当人不抱任何目的而施爱之时，本真的爱才敞亮出来。《旧约》意味深长地告诫我们，爱的首要对象是穷人、路人、寡妇、孤儿以及民族仇敌——埃及人②与伊多姆人③。人同情弱者，由此而萌生对人类兄弟的爱；人爱自己，由此而挚爱孤独无援者，羸弱无力者和陷入困境者。同情蕴含对他人的理解，以他人自居。《旧约》说：“你们当懂得异乡人的心情，因为你们曾在埃及是异乡人；……所以，爱异乡人！”④ （陈维纲 译）

2. 母 爱

前面在讨论母爱与父爱的区别时已涉及到母爱的性质。我在

---

① 见 S. Weil：《庄重与典雅》，纽约，1952 年，117 页。——原注

② 见《旧约·出埃及记》。——译注

③ 伊多姆是西南亚古王国，位于死海与亚喀巴湾之间。以色列人想假道该国，但遭到了拒绝，事见《旧约·民约记》。——译注

④ H. 科亨（Cohen）也在其著述中表达过同样见解，见《源于犹太教的理性宗教》，法兰克福，1929 年，168 页。——原注

那里已经指出，母爱即是无条件地肯定孩子的生命及他的需要。不过这里还须补充非常关键的一点，肯定生命包含两个方面：其一是指为维护孩子的生命与成长所必不可少的关切和责任；其二则远远超出了单纯抚触的范围，它把对生活的热爱倾注入孩子的内心，使他具有这样的感受：人生何等美好，童年何等可贵，生于斯世何等幸福！《圣经》的创世说简洁有力地昭示了母爱的双重性。上帝创造了世界与人，这相当于单纯的关切和对生命的肯定。但上帝并不满足于这种最低限度的要求。从自然、人类产生之时起，上帝日日晓喻“这是美好的”。更高层次的母爱令孩子体味到降临这个世界多么欢悦；它不止把延续生命的愿望赋予孩子，而且还使其内心充溢着对人生的爱。《圣经》中还有另一处也象征性地表达了同样的思想。它把“希望之乡”（土地一向是母亲的象征）描述为“流奶与蜜之乡”。奶象征爱的第一层次，即关切和肯定；蜜象征人生的甘甜，对生命的爱，生的欢欣。大多数母亲都能给予“奶”，但能同时施予“蜜”者却为数寥寥。若欲施予“蜜”，当母亲的必得首先成为欢乐盈心的人，不可仅仅是“良母”。但能抵达此目标的女性并不多。母亲对孩子的影响深远久长，其作用无可估量。恰如她的焦虑一样，她对生活的爱，对孩子有着非同寻常的影响。两种态度都可能宰制她的整个人格；我们很容易在孩子中，甚而在成人中发现两种类型的人——仅仅领承了“奶者”以及同时领承了“奶与蜜”者。

兄弟之爱与性爱都是平等者之间的爱。与此相对照，母子关系本质上就是不平等的，一方求助，另一方给予。正因为母爱的这种利他性，无我性，人们才公认它为最高类型的爱，最珍贵的情感纽带。不过，可以说母亲对婴儿的抚爱尚未体现出母爱，真正的母爱蕴含在母亲对成熟自立的孩子的关切中。事实上，绝大多数母亲仅在孩子年幼无知，完全依附于她们的时候方为慈母。她们期望有孩子，为新生命的诞生而欢欣不已，热心地照料他，

关怀他。除了孩子脸上的微笑或惬意表情，她们不可能“获取”任何回报，但这并不会阻止她们对幼小生命倾注满腔炽情。表面上看来，这种爱似乎部分渊源于女性与雌性动物所共有的本能秉赋，然而不论本能因素在其间占据有多么重要的位置，促成母爱的仍然有人所特具的心理要素。其中之一便是母爱的自恋成份。只要母亲仍然感到幼儿是她身上的一部分，则她狂热的疼爱可以说成是对自恋的满足。造就这种炽情的另一动机或许是她的权威欲和占有欲。孩子弱小无力，完全臣服于她的意志，因此对一个充满支配欲、占有欲的女人来说，他乃是满足其愿望的天然对象。

上述的动机具有相当的普遍性，然与另一动机比较起来，它们在重要性与广泛性上皆不能望其项背。后者可称为对超越的需要。超越需要是人最根本的需要之一，它植根于人们对下列事实的自我意识：人不会满足于被造物的地位，忍受造化扔骰子似地随意摆布；他必须要上升为造物者，超越被造物之消极无为的困境。要满足这种创造欲望有许多途径可循，其中最自然也是最容易的便是母亲对她的创造物的关切和爱抚。她通过孩子而实现了自我超越，母爱赋予她生存意义（男人无力于凭借怀孕来满足自我超越需要，所以他投身于创制人工产物或思想观念以实现超越）。

但孩子必然要长大成人，他要脱离母体的子宫，母亲的怀抱，并最终发展成完全独立的人。母爱的精华体现在母亲对孩子成长的关切，而这意味着她期望他完全自立。这一点正是母爱与性爱的本质区别。在性爱中，相爱者合二而一；但在母爱中双方却一分为二。母亲必得容忍孩子的分离，不仅如此，她还得祈求它，促成它。母爱正是在这一阶段变成了如此艰巨的任务，它要求她无我无私，奉献一切，把孩子的幸福当作唯一追求的目标。也正是在这一阶段，许多母亲再也无力担当母爱的重任；自恋、

支配欲、占有欲统摄了她们，使其只能充当年幼弱小孩子的“慈母”。唯有那些真正怀有爱心的女性，视给予比索取为更大乐事的女性，坚定地驻足于本身存在的女性，才可在孩子自立成人后依旧保持慈母的本色。

对成熟自立的孩子的母爱乃是无所索求的爱，它或许是最难达到且也最容易令人误解的爱，因为任何母亲都能毫无困难地爱自己的婴孩。但是，正是由于本真的母爱难以企及，所以每一女性都必须首先具备爱的能力，即要挚爱她的丈夫，其他人的孩子，陌路人以及一切人，然后才可以成为充溢爱心的慈母。那些无力于在这种意义上施爱的女性尽管钟爱年幼的孩子，但决不可能成为慈爱母亲。慈爱与否仅有一条标准——母亲是否愿意承受分离，且在分离后仍能继续倾注爱心。 （陈维纲 译）

3. 性 爱

兄弟之爱是平等的人之间的爱；母爱是对于弱小无助的人的爱。这两种爱彼此不同，但本质上可以同时为一个人所具备，并没有任何限制。爱自己的兄弟，意味着爱自己所有的兄弟；爱自己的孩子，意味着爱自己所有的孩子；而且，意味着爱一切孩子、一切需要帮助的人。与这两种爱相对立的是性爱。性爱是对把自身完全融化、与另一个人融为一体的渴望。性爱就其本质而言是排他的，非普遍的；而且作为一种爱，它或许有着最容易令人误解的形式。

首先，性爱容易与“坠入”情网的爆炸性经验相混淆。在这种经验中，两个一见钟情的人之间的疆界，在一瞬间颓然崩溃。我们已经指出过，这种突然性的过程本质上是短命的。这两个人一旦有了亲密的了解，就再也没有新的疆界需要去跨越，他们之间的关系就再也不可能有任何深化。人们感到对自己的爱人已经一览无余，实际上却几乎毫无所知！如果能够对对方有更深的体

验，如果能够体会到对方人格的无限性，就不会有这种一览无余的现象，新的奇迹就会天天涌现。遗憾的是，生活中大多数人都很快就被勘探完毕，而且很快就被挖掘一空。对于这些人来说，两性之间的亲近基本上依赖于性的接触。他们所能体验的分离基本上是生理的分离，因此对于他们来说，生理的结合也就意味着对分离的克服。

对于许多人来说，另外一些事情也意味着对分离感的克服。例如谈论私人生活，谈论自己的希望和焦虑，表现自己孩子气的性格侧面，培养共同兴趣等等，都被看作是分离的克服。甚至表现自己的愤怒，自己的厌恶，表现自己缺乏自制力，也被当作亲近的途径。这一点也许能解释夫妻之间常常是不正常的吸引力。往往只有在床笫之间，或在双方的厌恶和怒气发泄之后，夫妻双方才会显得亲密。这一类亲近随着时间的推移都会减弱。结果，为了寻找爱情，新的一见钟情的人又一次进入自己的生活，又一次成为自己的"亲人"，坠入情网的经验又一次发生，而且又是那么令人振奋，那么热烈。然而，这热情又一次逐渐冷却，又一次消失在新的憧憬中。这是对新的征服、新的爱情的憧憬，幻想着新的爱情一定不同于以往。由于情欲的欺骗性特征，这些幻想表现出极大的诱惑力。

性欲渴望着融为一体，而且它不仅仅是生理的欲望，也是对于痛苦紧张的缓和。性欲可以被爱情所激发，然而也可以被孤独的焦虑、征服或屈从的愿望、虚荣心、伤害甚至破坏的欲望所激发。性欲中容易掺入各种强烈的感情，它容易受到这些感情的刺激。这些强烈感情之一就是爱情。由于性欲多半伴随着对爱情的憧憬，因此人们容易得出错误的结论，认为当他们彼此有着生理上的欲望时，他们就在相爱。性欲可以由于爱情而激发，在这种情况下，肉体欲求不会变得贪得无厌，不会掺入征服或被征服的欲望，相反始终伴随着柔情。如果生理的欲望不是产生于爱情的

刺激，如果性爱不同时也是兄弟之爱，那就只能得到放荡的、短暂的官能的融合，而绝不会更多。在这种短暂的时刻，性的魅力制造出融合的假象，然而这种没有爱情的“融合”，只能让素不相识的人分离如初——有时让他们自惭形秽，甚至使他们彼此憎恨。因为一旦幻觉消失，他们的陌生感甚至更为强烈。而柔情，不是像弗洛伊德所相信的那样，是性本能的一种升华；相反，它是兄弟之爱的直接产物，它存在于爱的生理性和非生理性的形式中。

性爱具有一种兄弟之爱和母爱所没有的排他性。正是这一排他性引起了进一步的讨论。通常，性爱的这一排他性被错误地解释为对占有对象的依恋。我们常常看到，互相“爱着”的人，对其他人却无爱可言。实际上，他们的爱是一种“双人利己主义”；双方彼此在对方身上寻找自我，把单一的个体扩张为二，试图以此解决分离的难题。他们经验了对孤独的克服，但这只是在两者之间进行的；由于与其他人分离，他们仍然彼此分离，彼此孤独，而结合的经验只不过是一种幻觉。性爱是排他的，但它存在于对所有人类的爱之中，存在于对所有生者的爱之中。性爱是排他的，只是因为我只能同一个人达到最全面、最强烈的融合。只有就渴望融为一体的情欲而言，就对生活中有关方面的承诺而言，性爱才排斥他人——而性爱具有的兄弟之爱的方面则完全是另一回事。

性爱如果是一种爱，就应该有一个前提。从自身存在的本质出发去爱——从他人存在的本质中去感受他人。一切人类本质上是同一的。我们都是整体的一部分；我们是一个整体。既然如此，我们究竟爱谁，这无关宏旨。爱本质上是一种意志的行动，是用自己的生活对另一个人的生活作出完全承诺的决定。这一点的确是隐蔽在婚姻的难以言喻的观念之后的原由，这种原由存在于传统婚姻的诸多形式之后，在这样一些传统的婚姻中，双方绝

不是相互选择，而是被人选择来婚配——而且通常能相爱。在当代西方文化中，这一传统观念看来是完全不合时宜的。在我们的文化中，人们把爱设想为自发性情感反应的产物，只能通过突然的不可抵御的感情加以把握。从这种观点出发，人们看到的只是相爱双方的与众不同之处，而忘记了所有男人都是亚当，所有女人都是夏娃这一普遍事实。人们常常看不到性爱中的一个重要因素，那就是意志。爱一个人并不仅仅是一种强烈的感情——这是一个决定，一个判断，一个承诺。如果爱仅仅是一种感情，永远相爱就只能是一句空话。一种感情既然能够产生，也就可能消失。如果我们没有以行动去进行判断和决定，我们怎么能知道爱是否永远存在？

现在我们就可以理解，爱完全是意志的承诺和行动，因此基本上无所谓所涉及的对象是谁。无论是别人安排和自己选择的结果，婚姻一旦缔结，意志的行动就应保证爱的延续。当然，这一观点似乎没有考虑到人性和性爱的矛盾特征。我们是一个整体——然而各自又都有着不可重复的特殊性。这一矛盾也体现在人际关系中。既然我们是一个整体，我们就可以从兄弟之爱出发，以同样的方式爱每一个人。另一方面，既然我们又彼此相异，那么性爱就需要着确定的特殊性，需要高度个性化的要素，这些要素只在某些人身上存在，而非全体人共有。

现在我们面前存在着两种看法：第一，性爱作为完全体现于个体水平的吸引，具有因人而异的特殊性；第二，性爱不过是意志的行动而已。这两种看法都是对的——或者，也许可以更贴切地说，两者都不正确。因此，认为性爱关系一但出现差错就应该分道扬镳、各自东西的思想，和认为性爱关系在任何情况下都不应该破裂的思想一样，都是错误的。　　　　（林和生　译）

4. 自　爱[①]

爱因对象不同而划分为不同类型，对这一点人们不会提出异议。然则不少人却执有如此一种信念：爱他人是美德，爱自己却是罪孽。据说，爱自身者不可能爱他人，自爱与自私无别。这种观念在西方思想中源远流长。加尔文把自我斥之为“瘟疫”[②]，弗洛伊德从另一角度即从精神病学的角度分析过自爱，而且其价值标准与加尔文的一脉相承。他以为，自爱即自恋，它是里比多返还到个人自身。自恋原是人格发展的最初阶段，而如果有人在其后来的发展过程中又倒退到自恋阶段，则他将丧失爱的能力；在极端的情况下，他会陷入疯狂。弗洛伊德断言，爱乃是里比多的呈现。里比多可能转向他人，这即是爱；它也可能转向个人自身，这就是自爱。由此，爱与自爱相互排斥，爱占据优势，自爱便会隐退，反之亦然。既然自爱是邪恶的，那末无私必定是美德。

问题在于，心理观察是否提供了证据，表明自爱与爱之间存在根本的冲突？自爱与自私属于同一现象，或者二者水火不相容？再有，现代人的自私真的说明他们关切自身，关切作为一个人的自我，作为一个具有理性、情感、感觉能力的自我吗？难道他还未蜕变成只是履行其社会——经济职责的工具？他的自私本

---

① 梯利希在他关于《健全的社会》的一篇书评（见《牧师心理学》，1955 年 9 月号）中指出，最好是放弃“自我”之类炫目空洞的字眼儿，代之以“自然的自我肯定”或是“辩证的自我确认”。他的建议无疑具有很高的价值，但我实在不能苟同。用“自爱”一语可把自爱中所包含的辩证因素阐发得更清楚。它明白地揭示：爱是一种针对包括我处身在内的所有对象的态度。不可忽略的是，这种意义上的自爱是有历史渊源的。当《圣经》告诫人们要“爱邻若爱己”时它已言及了自爱。埃卡哈特也曾在同样意义上论述过自爱。——原注

② 见 J.Calvin:《基督教原理》，英文本，费城，1928 年，622 页。——原注

身就是自爱，或是它恰好源于缺乏自爱?

在我们着手从心理方面探讨自私与自爱之前，首先有必要强调：那种申言爱他人与爱自己乃是相互排斥的观点在逻辑上是荒谬的。如果说，邻居是人，所以我爱他是道德的，那末我爱自己同样也是道德的，因为我也是人。没有任何关于人的概念把自我排斥在人之外。任何敢于采取这种做法的理论必然包含着自相矛盾。《圣经》的“爱邻若爱己”这句名言里已经蕴含了对个人自身的独特性、完整性的尊重。你决不能把尊重自己、理解自己与尊重他人、理解他人分割开来。对自我的爱与对他人的爱不可分割地紧密相联。

这里已经涉及到我们赖以建立结论的心理学基础。这就是：成为我们情感和态度之对象的不仅有他人，其中也包括我们自身；对他人的态度与对自己的态度根本不是相互抵牾的，二者须臾不离。把这一点与我们眼下讨论的问题联系起来考虑，则它意味着：在爱他人与爱自身之间不存在非此即彼的关系，相反倒是，凡能爱他人者必爱自己。就爱的“对象”与施爱者本人之间密不可分的关联而言，爱原则上是不可分割的。本真的爱乃是创造的表征，它集关切、尊重、责任、认识于一身，它不是因为被他人感动而萌生出的情感，而是人主动去促进所爱者的成长，增益他的幸福。它必然发端于人自身施爱的能力。

对人的爱即是施爱能力的具体实现，是这种能力的凝聚勃发。爱包含着根本的肯定，它把所爱者作为本真人性的化身而予以肯定。我爱某个具体的人，这意思是我把他当作人性的化身来爱。有人爱其亲人但对“陌生人”却冷若冰霜，詹姆斯[①]把这种现象称之为“分工”。其实，它正好表明了这种人根本缺乏爱的

① 詹姆斯（W.James1842—1910）美国哲学家、心理学家、实用主义哲学代表人物。——译注

能力。对人的爱并非如通常所设想的那样，是从对具体个人的爱中抽象出来的，相反应该说，它是后者得以存在的先决条件，尽管从发生学的角度来看我们只能通过对特定的个人的爱而获致对人的爱。

所以，我的爱必须既以他人也以我自身为对象。我对我自身的生活、幸福、发展、自由的肯定建立在我的爱的能力上，也就是说，建立在关切、尊重、责任、认识之基础上。凡能创造性地施爱者必挚爱自我；凡只能爱他人者必定一无所爱。

如果自爱与爱他人原则上不可分割，那末我们应该如何解释自私？自私公开排斥对他人之真诚的关切，自私者只对自己感兴趣，他替自我攫取一切，给予令他痛苦，而褫夺使他快乐。他对外在世界所持的唯一立场是：我能从中获取什么？他对他人的需要漠然置之，对他人的尊严、完善无所顾忌。他心目中仅有他自己。他评判每一个人和每一事物的唯一标准是看其是否于己有利，他根本无力于爱。难道这一切还不足以证明：我们必须在关切他人与关切自身之间作出抉择？倘若自私与自爱本是一回事，则答案只能如此。但这种假设本身就属于一种谬误，它招致了无数关于这个问题的错误结论。自私与自爱非为一体，它们处于根本的对立之中。自私者不是过分自爱，而是爱得太少；其实，他简直是痛恨自己。缺乏对自身的喜爱、关切，这不过是他的生产性匮乏的一种表现，他由此而沮丧不堪，堕入空虚茫然之中，痛苦不可避免地接踵而来。于是，他迫不急待地竭力从生活中攫取他自己已率先断送了的充实。表面上，他似乎在拚命替自己操劳，其实他只不过在徒劳无功地试图挽回在关切自我方面已铸成的败局。弗洛伊德认为，自私者自我依恋，他把给予他人的爱收了回来并将其全部倾注到自己的人格中。其实不然。自私者的确不能施爱他人，但他也无力于挚爱自身。

把自私与过分关切他人相比较有助于我们更清楚地理解前

者。譬如说，我们可以在那些处处挟制孩子的母亲身上发现，虽然她真诚地相信自己痛爱孩子，但实际上她内心深处潜伏有对他的敌意。她关切过分，这并非是因为她太喜爱他，而正是因为她根本没有能力爱他，因而不得不借此获得补偿。

神经质的“无私”属于神经病变症状，与它有关的心理分析临床经验证明，上述关于自私的本质的理论确有根据。我们可在许多人身上观察到此种症状，但通常直接折磨病人的并非是它本身，而是与它相关的其他一些症状，如压抑、疲乏、工作无能，无力于与人建立友爱关系等等。所以，他们完全意识不到无私本是一种“病症”，反而经常将其视为弃恶从善的性格表征，并以它而自鸣得意。“无私”者为自己一无所求，“仅为他人而生”，他把自己贬低成草芥微末且为此自豪。但使他困惑不解的是，他之无私并不能给予他幸福，他与周围的人依然格格不入。经过分析可以看到，他的无私与其他病症毫无区别，且事实上往往是最致命的；他已被褫夺了爱的能力，或者说，已经丧失了享受任何欢乐的能力。对人生的仇根，宰割了他的整个身心，隐匿在无私外表下的乃是一种微妙叵测但颇具统摄力的自我中心倾向。我们必须把这种无私也归结到他的众多病症之中，否则就无法矫正其症根——生产性匮乏，正是它酿成了他的无私以及其他病状。仅在这以后，才谈得上如何治疗此类患者。

从某个人的无私对他人造成的影响可以特别清楚地看到它的实质。在我们的文化中，最常见的乃是“无私的”母亲在孩子身上种下的恶果。她相信，孩子可以从她的无私中体会到被人爱意味着什么，因此反过来也可从中领悟到什么是爱。不过，其结果却是事与愿违。孩子们表现不出为那些体会到自己倍受疼爱的人所特有的欢欣之情；他们疑虑重重、诚惶诚恐，时时担心母亲的呵斥，竭力去满足她的意愿。母亲对生活隐蔽的敌意深深地渗透到他们的内心，对于这一点，与其说他们是明白地观察到了，不

如说是隐约地体会到了。最终，这种态度整个地支配了他们。总而言之，“无私”的母亲所造成的后果与“自私”的母亲并无二致；应该说，前者往往还要糟糕，因为她们的无私蒙骗了孩子，使其不可能对她的作为持批判态度；他们担当了满足她、臣服她的义务，学会了如何在道德的面具下仇视人生。如果谁有机会研究一下怀有本真自爱的母亲对孩子施予的影响，那末他将能看到：沐浴在自爱的母亲的慈爱中的孩子，能够多么充分地体验到何谓爱，何谓欢乐，何谓幸福。在这一方面，没有任何东西可与此种慈爱媲美。

唯有埃卡哈特[1]的下列一段话能最完美地总结上述关于自爱的思想：“自爱者爱人若爱己，假若对人的爱逊于对己的爱，则其自爱必属虚妄，若你之爱遍施予包括你自身在内的一切人，你必会把所有的人当作一个人来看，他就是上帝与人。故此，能自爱且施爱于每一人者方可谓人格伟大，德行昭彰”。[2]

（陈维纲　译）

5. 信仰之爱

上面已经指出，爱的需要，是从分离的经验中发展而来的，是由于需要克服分离的焦虑而产生的。分离的焦虑来自分离的经验，因此人们希望通过结合的经验去克服这种焦虑。从心理学上说，宗教形式的爱，即所谓信仰之爱，也具有这种性质。这种爱也产生于克服分离达到结合的需要。事实上，信仰之爱与人类之爱一样具有丰富的含义，从这一点看来两者是相似的。

在一切无论是多神还是一神的有神论宗教中，上帝代表着最

① 埃卡哈特（Meister Eckhart1260? —1327?）德国中世纪哲学家，神秘主义者。——译注

② 见《埃卡哈特》，纽约，1941年，204页。

高的价值，最高的善。因而，上帝的特定含义，取决于人们自己关于最高的善的看法。因此对上帝概念的理解，必须从分析信仰者的性格结构开始。

人从自然中诞生出来，从母体中诞生出来，从血与土的结合中诞生出来，这是我们已知的人类种族发展的特征。在人类历史的早期，人尽管脱离了自然，但仍然紧紧依附着种种原始的联系。如果他倒退到原始的状态，或死死抓住那些原始联系不放，他就会感到安全得多。他仍然感到那个草木生灵的世界的呼唤，并希望与自然世界保持统一。许多原始宗教都经历过这一发展阶段。例如，某种动物变成为图腾；人们在最庄严的宗教仪式或战争中戴上动物面具；把某一动物尊为神祇；等等。在此之后，人类上升到技艺或艺术阶段，完全不再依赖自然的赠予，不再依赖于采集果实和猎取动物，这时人就把他自己手中的产品变成了神。这是崇拜陶瓷偶像或金银偶像的阶段。人把自己的力量和技艺注入他创造的事物，也就是以一种异化的方式崇拜他自己的力量和能力。在更晚的发展阶段，人把人的外形付予他崇拜的神。因为那时人越来越认识到自己的存在，意识到自己是世界上最高级和最神圣的“事物”。在这一拟人化的神崇拜阶段，我们从两方面感到了一个发展。一方面与神的性别有关，另一方面与人的成熟程度有关，正是这种成熟程度决定了神的性质，也决定了人对神的爱的性质。

让我们首先考察从以母性为中心的宗教到以父性为中心的宗教的发展。巴彻芬和摩尔根在19世纪中叶的伟大发现，尽管在学术界中遭到普遍的拒绝，却使其他人坚信：在父系社会之前存在过母系社会，而且至少延续了若干世纪。在母系社会中，母亲是最高的存在。她是女神，也是家庭和社会的权威。为了理解母系宗教的本质，有必要回顾关于母爱本质的讨论。母爱是无条件的，它庇护一切，宽容一切。由于它是无条件的，就不可能加以

控制，也不可能用什么手段去获取。母爱使被爱者沉浸于巨大的幸福之中，而母爱的匮乏则使人迷惘和绝望。母亲爱儿女，仅仅因为他们是自己的儿女，并非由于他们是“好孩子”，并非由于他们顺从，满足了她的愿望和要求。母爱是以平等为基础的。一切人都是平等的，因为他们是同一个母亲的儿女，是大地母亲的儿女。

下一个阶段是父系社会，我们对人类进化的这一阶段，有着透彻全面的了解，而不必仅仅依赖于推论和想象。这时，母性不再居于至高无上的地位，无论在宗教中或社会生活中，父亲取代了母亲的位置。父爱的本质是提出要求，确实原则和法律，父亲对儿子的爱就依赖于后者的服从。父亲最喜欢与自己一致的儿子，最喜欢顺从的儿子，最喜欢适宜作为财产继承人的儿子。（父系社会是伴随着私有制一道发展的。）父系社会说到底遵循着等级制；同时弟兄之间的平等让位于竞争。无论是印度、埃及或希腊文化，还是犹太教或伊斯兰教，都是一些父性文化，它们都有着自己的男性诸神，在这些男性诸神之上是一位众神之神。有时，也可能只有一个神，即上帝。然而极为自然的是，人之心不可能摆脱对母爱的憧憬，慈母的形象绝没有从神殿完全消失。在犹太教中，特别是在它的各种神秘流派中，神的母性方面得到了新的强调。在天主教中，教会用圣母象征母亲。甚至在新教中，母亲的形象也没有完全消失，只不过采取了较隐蔽的形式。路德提出他的中心教义：人所作的一切，都不可能赢得上帝之爱。上帝之爱是恩典，宗教态度就是对这个恩典表示坚信不疑，意识到自己弱小无助。一切善行都不能对上帝产生影响，也不可能像天主教深信的那样，可以设法使上帝爱我们。这样我们认识到，天主教关于善行的教义，部分地反映了父系社会的特点：一个人可以通过服从和满足其要求赢得父爱。路德教义则恰好相反，它虽然具有明显的父性特征，却暗藏着母性的本质。母爱不可能被获

取；它既存在又不存在；我们只能作为弱小无助的孩子，对母爱表示忠诚（正如《圣经》中《诗篇》所说：“汝令我忠于我母之乳。”）。只不过在路德教义中，母亲的形象在表面上被父亲的形象取而代之；强烈的怀疑，以及对无条件的父爱仅抱有的一线希望，作为主要特征代替了对母爱的完全信赖。

信仰之爱的性质，取决于宗教中父性成分和母性成份的比重。为了证明这一点，我们刚才讨论了宗教中母性要素和父性要素的差异。宗教的父性方面要人像爱父亲一样爱上帝：我认定父亲是公正而严格的，他赏罚分明，会选择我作为他钟爱的儿子，正如上帝选择了亚伯拉罕，以撒选择了雅可布；正如上帝选择他钟爱的民族。宗教的母性方面，则要求我们像爱宽容一切的母亲那样爱上帝：我们充分信赖母亲的爱；无论我们是否弱小可怜，无论我们是否有罪，她一样爱我们，而且不会偏爱我们中的任何人；不管发生什么事情，她都会援助我们，拯救我们，宽恕我们。不用说，我们对上帝的爱和上帝对我们的爱是相互依存的。如果上帝是父亲，他就会像父亲一样爱我，我就会像儿子一样爱他。如果上帝是母亲，相应地也就有母子之间的爱。

然而，母性和父性的差异，仅仅是决定信仰之爱的性质的一个因素，还有一个因素是个体成熟的程度，这个因素体现在人们关于神的概念中，体现在人们的信仰之爱中。

由于人类的进化，人类社会和宗教，都从母性中心结构转向父性中心结构，因此，我们可以主要从父性宗教的发展去考察成熟的爱的发展。在这一发展过程的开始阶段，我们看到的是一位专制的、要求人们绝对忠诚、顶礼膜拜的上帝，他把自己创造的人视为自己的财产，高兴把人怎么样就怎么样。在这一阶段，上帝担心人吃了智慧之果变成上帝自己，于是把人逐出伊甸园；他决定用洪水毁灭人类，因为除了他的爱子诺亚，谁也没有让他感到高兴；在这一阶段，上帝要亚伯拉罕杀死唯一的爱子以撒，用

完全顺从的行动证明对上帝的爱。但差不多同时，一个新的阶段开始了；上帝和诺亚达成了契约，答应决不再毁灭人类，上帝用这个契约束缚了自己。他不仅被自己的诺言所束缚，也被自己的原则所束缚，这一原则就是公正。根据这个原则，只要索多姆[1]还有十个以上的人保持了纯洁，上帝就必须按照亚伯拉罕的要求饶恕这座城市。上帝的形象不仅从专制部落首领的形象转化为仁慈父亲的形象，被自己制定的原则所束缚，而且进一步转化为原则的象征，转化为公正、真理和爱的象征。上帝是真理和公正。他不再是一个人，一个男人，一个父亲；他成了隐蔽在大千世界之后的统一原则的象征，而这大千世界的纷纭景象源于人的心灵。上帝不可能有名，名字总表示人或事物，表示有限的存在。而上帝并非任何有限之物，怎么可能有名？

在这种变化中，最出人意料的事情是《圣经》中上帝对摩西的启示。摩西告诉上帝，如果他说不出上帝的名字，希伯来人就不会相信他是上帝的使者（崇拜偶像的芸芸众生只知道偶像的本质就在于其名，因此不能理解无名的上帝）。上帝对摩西说，他的名字是"我是我所是"，"我是就是我的姓名"[2]。"我是"意味着上帝不是有限之物，不是某个人，不是"存在之物"。上帝的话最好翻译成这样的句子：告诉他们，"我的名字是无名"。禁止想象上帝的形象，禁止徒劳地称谓他的名字，实际上也就是禁止想象他的名字，这样作是为了让人不要把上帝看作父亲，不要看作人。接着，上述宗教思想进一步演变为这样一个原则：绝不能想象上帝具有任何实在的属性。说上帝是智慧、力量、或者善，

[1] Sodom是死海边上一座城市，据《圣经》记载，当地人犯同性恋罪。——译注

[2] 见《旧约·出埃及记》第三章，此句也有人译为"我是自有永有的"。——译注

实际上还是在说上帝是一个人。关于上帝，人仅仅能说，上帝不是什么，也就是只能从否定的方面去认识上帝的属性，去证明他是无限，证明他不是不善，证明他不是不公正。人越认识到上帝不是什么，人关于上帝的知识就越丰富。

进一步考察一神教的成熟思想，只能得出一个结论：关于上帝，什么也不要说。因此在一神教神学中，上帝成为潜在的可能，成为无名的一，成为不可表述的存在，成为现象世界后隐蔽的整体，成为一切存在的基础；上帝成为真理、爱、公正。上帝是我，正如我是人。

很清楚，从拟人化原则向纯粹一神教原则的发展，造成了信仰之爱一切本质上的差别。亚伯拉罕的上帝可以使人爱戴，使人畏惧，他像一位父亲，有时宽宏大量，有时却愤怒无比。上帝是父亲，我是他的孩子。我还没有完全摆脱获取无限知识和无限能力的我的愿望。我还没有达到相当的客观性。只有达到了某种客观性，我才能认识到作为人类一员所受的限制，认识到自己的无知和软弱无力。我仍然像孩子一样把希望寄托在慈祥的父亲身上，他观照我、惩罚我，他喜欢我服从，高兴听我赞颂，如果我不听话，他就会发怒。显然，多数人在他们的人格发展中都没有越过这一幼稚的阶段，因此对大多数人来说，信仰上帝，就好像信仰慈祥的父亲——这是孩子气的幻想。宗教中的这种情况，尽管已被少数优秀的人物所克服，但在大多数人中它仍然普遍存在着。

因此，弗洛伊德针对上述情况所提出的批评，是十分正确的。但是弗洛伊德却无视一神教的合理内核，他的逻辑不可避免地导致了对一神教上帝概念的否定。笃信宗教的人，如果恪守一神教思想的本质，并不会因为有所求而祈祷，也不会一心想着从上帝那里得到什么；他不会像孩子爱父母那样去爱上帝；他由于感觉到自己的局限而产生自卑感——他认识到，关于上帝他毫无

所知。上帝对他来说成为一个象征，处于早期发展阶段的人，用这个象征完整地表达了为之奋斗的东西，表达了精神世界的王国，表达了爱、真理和公正的王国。他忠实于“上帝”代表的原则，对于真理、爱以及公正他勇于思索和实践。他相信生活的全部价值，就在于提供了充分展现自己人类力量的机会——这是唯一重要的现实，唯一值得给予“最高关注”的目标。最后，他不谈论上帝，甚至不提及上帝的名字。对于他来说，爱上帝意味着一种渴望——渴望实现充分的爱的能力，渴望实现“上帝”给他提出的理想。

从这种观点看来，一神教思想的逻辑结果是对所有“神——学”的否定，是对所有“关于上帝的知识”的否定。然而，这样一种激进的非神学观点，仍然与非神论体系有着差异，例如仍然有别于早期的佛教和道教[①]。

一切有神论体系，甚至某种非神学的神秘体系，都假定了精神王国的存在，这一精神王国超越人之上，它赋与人的精神力量以意义，并确认其地位，确认人为获救和再生而进行的奋斗。在非神论体系中，则没有什么外在的、超越人之上的精神王国，爱的王国、理性和公正的王国，只是作为一种现实而存在，之所以如此，仅仅是因为——并正是因为——在整个进化过程中，人一直在自身内部发展着这些力量。从这一角度看，除了人赋予了生活一些意义外，生活自身并没有意义。正如，人除了偶尔互相帮助一下外，他处于完全的孤独之中。

① 弗罗姆将神学体系、非神学体系和非神体系作了严格的区分。神学体系指严格恪守死板教义的宗教信仰，如天主教；非神学体系是否定任何僵化教义的宗教信仰，如基督教改革后的新教；非神体系是否定人之外有神独立存在的宗教信仰，认为将万物和人包含在内的整个世界是一个完整的统一体，是最高的存在。东方宗教多属这类体系。这里应注意，非神论（Non－theistic system）不等于无神论（atheism），因为后者是否定一切宗教信仰。——译注

既然讨论信仰之爱，我希望明确指出，我并不想根据有神论概念去思想问题，上帝的概念对于我只是一个有条件的历史概念，人在一定的历史时期通过这个概念表达对于更高力量的体验，表达对真理和统一的渴望。尽管如此，我仍然相信，严格一神教和非神论的基本精神虽然不同，却没有必要相互攻击。

然而在这一点上，信仰之爱的问题表现出另一个方面，而且我们必须加以讨论，才能把握问题的复杂性。我在这里要谈到的，是东方（中国和印度）和西方宗教态度的基本差异，这一差异表现在逻辑方面。亚里士多德以来，西方世界一直遵循亚里士多德哲学的逻辑原理。这一逻辑原理的基础是同一律（A 是 A）、矛盾律（A 不是非 A）和排中律（A 不可能既是 A 又是非 A，即不是 A 又不是非 A）。亚里士多德用下面的话清楚地解释了他的立场："同一事件在同一时间属于又不属于同一事件的同一方面，是不可能的；无论对辩证法作任何让步，这一原则都不会被改变。这是一切原则中最确定的原则……"

亚里士多德逻辑的这一公理，如此深刻地渗透了我们的思想习惯，我们都感到它是"自然的"和不证自明的，而"X 是 A 和非 A"这样的命题，听起来完全是废话。（当然，命题中的主词指的是一给定时间中的 X，而非此时的 X 相对于彼时的 X，也非 X 的此方面相对于 X 的彼方面。）

与亚里士多德逻辑相反的逻辑，或许会被人们称为悖论逻辑。这种逻辑断言，作为 X 的宾词，A 和非 A 并不互相排斥。悖论逻辑在中国和印度思想中，在赫拉克利特哲学中，占有突出的地位，后来又在辩证法的名义下，成为黑格尔和马克思的哲学内容。悖论逻辑的一般原则在老子那里得到了清晰的表述："明

道若昧"[1]。庄子也说过："一亦为一，非一亦为一。"是又不是，这是悖论逻辑的正面表述。既非此也非彼，这是反面的表述。前者见于道教思想、赫拉克利特以及黑格尔辩证法中；后者常常出现在印度哲学中。

要想对亚里士多德逻辑和悖论逻辑的差异作出详细的描述，可能要超出本书的范围。尽管如此我还是想作几点说明，对悖论逻辑的一般原则作出解释。西方思想中，悖论逻辑最早出现于赫拉克利特哲学。赫拉克利特断言，对立双方的冲突，是所有存在的基础。他说："人们不明白，包容一切的一，自相冲突可又自身同一：这就好比弓和弦的冲突能产生和谐"。他进一步更明确地说："我们走进同一条河流，但又不是同一条河流；我们是我们，我们又不是我们。""一，以及它的对等物，通过生和死、醒和睡、少和老的各种事物表现出来。"

老子哲学以更富于诗意的形式表述了相同的思想。《道德经》中说："重为轻根，静为躁君。""道常无为而无不为。""吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。"正如在印度思想和苏格拉底思想中一样，老子思想也认为，认识到我们一无所知，是理智所能达到的最高阶段。老子说："知不知，尚矣；不知知，病也。"在这样的哲学中，至高无上的神是无名的。那个最高的实在，那个最高的一，是不可表述的。正如老子所说："道可道，非常'道'，名可名，非常'名'。""视之不见，名曰'夷'；听之不闻，名曰'希'；博之不得，名曰'微'。此三者不可致诘，故混而为一。"而且，这同一思想还有另一表述："知（道）者不（着意于）言；（欲）言者不知。"

婆罗门哲学所关心的，是（现象的）多样化与统一性（婆罗

[1] 《老子》，四十一章，见陈鼓应《老子注释及评介》，中华书局，下同。——译注

门）之间的关系。但是，无论是在印度还是在中国，悖论哲学都没有与二元论观点相混淆。和谐（统一性）存在于对立冲突之中，正是对立形成了和谐（统一）。“现象世界的力量与形式既对立同时又同一，这一矛盾是婆罗门思想的发端……”[①]宇宙和人内在的最高力量，既超越了概念世界又超越了感觉世界。因此它“既非此亦非彼”。但是，正如齐默尔指出：“在这种严格非二元论的认识中，‘真实与非真实’之间并不存在对立”。在关于多样化后面的统一性的研究中，婆罗门思想家们达到了这样的结论：对于对立双方的感知，并没有反映事物的本质，而是感知着的大脑的本质。如果想要达到真实，感知着的思想就必须超越自身。对立并非现实的要素，而是人心的本性之一。《梨俱吠陀》[②]表述了如下这一原则：“我是二，是生之力量和生之材料，我同时是这两者。”思维只能在矛盾中感知事物，这一思想的基本结果，在《吠檀多》[③]中甚至更为鲜明地表现出来，它认为，思维——包括思维的一切优秀本性——“仅仅是更隐蔽的无知，是最迷惑人的虚构。”

悖论逻辑与神概念有着重大的关系。由于神代表了最高的实在，而人心则以矛盾的方式感知现实，因此不可能对神作出正面的表述。在吠陀哲学中，任何有关全能的神的思想，都被视为最大的无知。从这里我们又看到了道的无名，又看到了上帝的无名之名；那位上帝向摩西显示自己，如埃卡哈特所说，显示为“绝对的无”。人绝不可能知道最高的实在本身，只能从反面去获得认识。”同样的道理是，人也许能充分意识到上帝不是什么，但他绝不可能知道上帝是什么。……头脑正因为自己一无所知，就

① 见齐默尔（Zimmer）的《印度哲学》纽约，1951，下同，——原注
② 《Rig－Veda》：印度最古经典四吠陀之一，——译注
③ 以吠陀经最后一部分即《奥义书》为基础的印度哲学。——译注

吵吵闹闹想要了解至高无上的善。”对于埃卡哈特来说，“**神圣的一**是否定的否定，是排斥的排斥。……每一事物都包含着否定：即否定自己是别的事物。”对于埃卡哈特来说，上帝自然也就是“绝对的**无**”，正如对于卡巴拉来说，最高的实在是**无穷的一**。

亚里士多德逻辑和悖论逻辑之间的差异，是关于信仰之爱的概念中重要差异的基础。悖论逻辑学者告诉我们，人只能矛盾地感知现实，而绝不可能用思想真正理解最高的实在——统一，感知那个一本身。由此得出的结论是，一个人不可能通过思想去寻求有关终极目的的答案。思想只能把我们引向知识，而这知识并不能给我们根本的答案。思想的世界陷于悖理之中。从根本上说，把握世界的唯一途径，并不存在于思想之中，而是存在于行动之中，存在于对于一的经验之中。因此悖论逻辑给我们这样的结论：信仰之爱既不是思想中关于神的知识，也不是关于信仰之爱的思想，而是体验神和一的行动。

这就使我们要强调正确的生活道路。所有的生活内容，每一琐细的和重要的行动，都是对有关神的知识所作的贡献，只不过这知识表现在正确的行动而不是正确的思想中。在东方宗教中，这一点表现得特别明显。在婆罗门教和佛教、道教中，最高的目标不是正确的信仰，而是正确的行动。犹太宗教也是如此。在犹太历史上，几乎不存在因信仰问题而产生宗教分裂的情况（法利赛人与撒都该人[①]的分裂是一个突出的例外，那种分裂本质上是两个对立阶级的分裂）。犹太宗教强调正确的生活方式（特别是从我们时代的开端起），强调 Halacha（这个词同道的意义相同）。

在近代史中，同样的原则在斯宾诺莎、马克思和弗洛伊德的

① 法利赛人是古代犹太教的一个派别，标榜恪守传统礼仪，《圣经》中称他们是言行不一的伪善者。撒都该人也是古犹太教一个派别，该派否定死人的重活，灵魂的存在，来世和天使。——译注

思想中得到表述。斯宾诺莎哲学也强调正确的生活方式而不是正确的信念。马克思用下面这句话表达了一致的看法："哲学家们用不同的方式解释世界，但问题却在改造世界。"弗洛伊德的悖论逻辑使他向精神分析疗法寻求答案，从个人经验的不断深化寻找出路。

悖论逻辑强调行动而不是思想！这一态度还产生了另外的后果。首先，它产生了印度和中国哲学中的宽容精神。如果正确的思想并不能保证我们得到最高的真理和走向再生，就没有理由与思想不同的人发生冲突。下面的故事出色地表现了这种宽容精神。几个人在黑暗中摸一头大象。一个人摸到了大象的鼻子，他说"这头动物像根水管子"；第二个人摸到了耳朵，认为"像一柄扇"；第三个人摸到腿，觉得像柱子。

其次，悖论逻辑强调人的转化，而不是强调发展教义和科学。印度、中国以及其他神秘主义相信，人的宗教使命不是正确地思想而是正确地行动，通过坐禅而与一融为一体。

西方思想主流中的情况恰好相反。人们希望通过正确的思想找到最高的真理，因此主要的重心在于思想，尽管正确的行动也受到重视。这种态度产生了各种教义，导致了无休止的争论。对"不信教者"或异教徒当然也缺乏宽容精神。进而形成这样的宗教态度，认为人生的主要目的是"信仰上帝"。当然，人们也认为人应该正确地生活，不过，信奉上帝的人虽然没有按照上帝的原则生活，却依然认为自己比不"信"上帝的人更优越，尽管后者却真正将上帝的精神贯彻到了自己的生活之中。

对思想的强调是另一个极为重要的历史后果。思想中包含着真理的想法，并不只产生了教义，而且也产生了科学。在科学思想看来，正确的思维就是一切，无论是理智的诚实，还是实践，即把科学思想运用于技术，正确的思维都是非常重要的。

简言之，悖论思维引导人们走向宽容和自我转化。亚里士多

德逻辑则通向教义和科学，通向天主教和原子能的发现。

关于信仰之爱的两种不同见解，我们已经作了详尽的考察，下面应该来作一总结。

西方宗教主流认为，信仰之爱本质上就是相信上帝，相信上帝的存在，相信上帝的公正和爱。在这一宗教主流看来，信仰之爱本质上是一种思想经验。相反，东方宗教和神秘主义，认为信仰之爱是一种强烈的感觉，这种感觉来自对于一的经验，来自信仰之爱从日常生活每一方面的体现。对于这样一种目标，埃卡哈特给出了最为激进的表述："如果我最终成为上帝而上帝让我与他同一，那么我们之间便没有任何区别……人们想象他们去见上帝时只能遥遥相望，事实却并非如此。上帝和我：我们是一。了解上帝，上帝进入了我的内心。爱上帝，我进入了上帝的身体。"

现在我们可以在对父母的爱和对信仰的爱之间进行重要的比较。感到自己弱小无助的儿童，需求着包容一切的母爱，他依附着"万物的大地"的母亲，开始自己的成长。接着，他的依恋转向父亲，父亲给予他思想和行动的原则，他不希望触犯父亲，而盼望得到他的赞扬。在充分成熟的阶段，他脱离了父母的保护和支配，在自己内部确立了母性和父性原则。他变成了自己的父亲和母亲，他就是父亲和母亲。在人类历史中我们看到——也可以预期同样的发展过程，最初由于弱小而依恋母性的神，然后是对父性的神的服从和依恋，最后达到成熟的阶段。神在这一阶段不再是外部的力量，人把爱和公正的原则注入自己心中，从而与神融为一体，以至于他只能用诗的语言和象征来表述神。

从以上的逻辑出发，信仰之爱与父母之爱是不可分离的。因此，如果始终沉溺于对母亲、家族、民族的血亲之爱，如果始终依赖于施行奖惩的父亲或其他权威，人就不可能发展出成熟的信仰之爱，他的宗教就停留在早期阶段，神就只是庇护一切的母亲，或是施行奖惩的父亲。

当代宗教中存在着所有这些发展阶段，从最早和最原始的形式，一直到最高级的形式。“神”这个词既可以表示部落首领，又可以表示“绝对的无”。另一方面，正如弗洛伊德指出，当代人也在自己内部的无意识中保留着从弱小的婴儿开始的各个阶段。问题主要在于他发展到了哪一个阶段。但是有一点是确切无疑的：从本质上说，他的信仰之爱和他的人类之爱本质上是一致的，而且，他对神和人类之爱的真实性质常常是无意识的，只不过这种无意识往往被他关于自己的爱的更成熟的思想所掩盖，从而给理性化了。另外，一个人的爱既直接与他跟家庭的关系密切相连，又受到他生活于其中的社会之结构的制约。如果社会结构处于权威的影响下，无论是公开的权威还是通过市场和舆论表现的隐蔽的权威，人关于神的观念就必然十分幼稚，远远谈不上成熟。这种幼稚观念的种子可以在一神教的历史中发现。

（林和生　译）

第三章　爱及当代西方社会中爱的蜕变

如果说爱是人们成熟的和富有创造性的性格所具有的一种能力，那显然人们无论生活在何种社会，其爱的能力将取决于他们所在社会的文化对普通社会成员的性格所产生的影响。就当代西方文化中的爱而言，我们得扪心自问，究竟西方文明中的社会结构和由此派生出的西方精神是否有利于爱的发展。提出这个问题实际上就是对这个问题作了否定的回答。对西方生活持客观态度的观察家们无不认为真正的爱在西方已越发罕见，无论是手足之情、母爱，还是情爱等；爱已经为种种伪爱所取代，而这些伪爱实质上就是爱的种种蜕变形式。

资本主义社会赖以存在的基础，一是政治自由原则，另一是调节一切经济和社会关系的市场。商品市场决定商品交换的条件，劳动市场控制着劳动力的购入和卖出。任何有用的物品、人力和技艺都可以转化为商品在市场条件下进行交换，无需诉诸武力或欺骗。以鞋为例，无论它是多么有用而为人们所需要，但只要没有市场需求，它就不具有丝毫经济价值（交换价值）。人力和技艺也一样，只要现存市场条件下没有对它们的需求，它们就毫无交换价值可言。资本拥有者可以买进劳动力，然后支配劳动力进行工作，以便使自己的资本投资有利可图。劳动力的拥有者必须在现存市场条件下将劳动力出卖给资本家，否则他将忍饥挨饿。这种经济结构在不同等级的价值中得到了充分体现。资本控制着劳动力；日积月累的无生命物质，其价值却高于劳动、人力和其他有生命的东西。

这是资本主义自产生以来就一直具有的基本结构，而且至今是现代资本主义的特点，但是有一系列因素发生了改变，从而赋予了当代资本主义一些特有的色彩，并给现代人的性格结构带来了极其深刻的影响。随着资本主义的不断发展，我们经历了一个资本日益集中和积累的过程。大型企业在规模上不断扩张，小型企业则不断在竞争中淘汰。企业的资本所有权与管理职能日趋分离，成千上万的股票持有人“拥有”企业，但管理企业的却是薪金丰厚的管理官僚们。他们对企业并无所有权。这些管理官僚对获取最大利润并不十分关心，他们更感兴趣的是如何扩大掌管的企业和手中的权力。随着资本的不断集中和有权势的管理官僚阶层的出现，劳工运动也不甘示弱地蓬勃发展起来。由于有了工会，每个工人不必再去劳动市场单枪匹马地与雇主们进行艰苦的讨价还价。工人们联合起来，组成庞大的工会，但工会也是由一个强有力的官僚集团直接领导，并代表工人与工业大亨们进行面对面的谈判。因此，无论是资本方面，还是劳工方面，积极的首创精神已经从个人逐渐转移到了官僚阶层。越来越多的人丧失了独立自主性，变成各个庞大经济帝国的附庸。这种资本的积累还导致了另一现代资本主义的特点，即独特的工作组织方式。大多数中央集权式的企业在工作组织上都采用了极端细微的分工形式，使得企业中的个人丧失了个性，成为一部巨大机器中的一个最终将给磨损掉的小小齿牙。现代资本主义社会中的人的问题可以归纳如下：

现代资本主义社会需要大量能进行顺利合作的人，他们的消费胃口变得越来越大，其趣味也日趋标准统一，挺容易对之施加影响和进行预测，这种社会需要那些一方面以为自己是自由独立的而另一方面却心甘情愿受人支配的人。他们决不屈服于任何权威、原则或良心，但又只按照别人的指令办事；按照要求于他的去做，在这巨大的社会机器中甘当一枚小小的零件；无需武力，

他们就让人牵着鼻子走；不要头头，他们就能跟着指挥棒转；他们毫无目的地努力奋发，心中只有一个念头：要获取成功，不断进取，履行职责，出人头地。

这导致的后果是什么呢？是现代人异化于自己，异化于同类，异化于自然[①]。人变成了商品，其生命力变成了投资，以便获得在现存市场条件下可能得到的最大利润。人与人之间的关系从本质上讲不过是已经异化为自动机器的人与人之间的关系。每个人基于安全的需要而竭力靠近群体，他们在思想、感觉和行为上毫无差异。在每一个人都力求尽可能地接近其他人的同时，他们又无一例外地处于完全的孤独之中，整日萦绕着危机感、焦虑和犯罪感，这些感觉都是当人处于不可克服的分离隔绝状态时必然要产生的。我们的文明能提供多种缓解剂，帮助人们从意识中驱走孤独感：首先是严格的日常工作，既官僚僵化又机械呆板，可以使人意识不到自己作为人的最基本的欲求，意识不到自己渴求超越有限的孤独存在，而与无限的世界融为一体的愿望。但仅靠日常事务还不足以使人彻底缓解孤独感，人们还需要日常娱乐来战胜自己无意识中的绝望；所谓娱乐，实际就是人们被动地消费娱乐行业所提供的各种声色享受。除此之外，人们在购置最新物品时也能感到莫大的满足，因此刚买到的东西很快又会为其它更新的东西所取代。现代人事实上很接近阿道斯·赫胥黎[②]在《美妙新世界》一书中所刻画的情形：人们衣足饭饱，性生活满意，但缺少自我；与他人之间只有极其肤浅淡漠的交往；其人生哲学就是赫胥黎精辟概括出的几句简单口号，如“个人萌情，社会濒崩”，或者“今朝有酒今朝醉，莫待明日享今欢”，或者像他

① 有关异化和异化对人的性格的影响问题，可以参见拙著《健全的社会》，该书对这个问题作了详细的讨论。——原注

② 赫胥黎（Aldous Huxley1894—1963）：英国小说家及批评家。——译注

最后所说，“当今世界，人人幸福。”今天，人的幸福就是“寻求快活”，而寻求快活就是通过消费得到满足。人们“买进”商品、景色、食物、饮料、香烟、人群、演讲、书籍、电影等等。他们贪婪地消费着这一切，吞噬着这一切。世界成了填充我们胃口的巨大物品，像一个大苹果，一大瓶饮料，一个硕大丰腴的乳头，我们则是吸乳者，永远在期待，永远在希望，也永远在失望。我们的性格完全适应了交换与获取、贸易与消费等行为；任何东西，不管是精神的还是物质的，都成了交换和消费的对象。

就爱而言，其状况也必然与现代人的社会性格相吻合。机器化的人没有爱的能力，他们只能将其“人格商品袋”提交市场以求公平交易。人们对爱情以及异化结构中的婚姻最有意义的表述之一，就是“组合”这一观念。在任何论及幸福婚姻的文章里，理想的情形总被说成是稳妥协调的组合。这跟描述一个办事稳妥的雇员没有两样，他应该有“一定的独立性”，既肯合作，又有耐心，同时又不无雄心大志和进取精神。与此相仿，婚姻顾问也不厌其烦地告诉我们，丈夫应该“理解”并帮助妻子，应该能欣赏她的新服装和她烹饪的美味佳肴。作为回报，妻子在丈夫带着疲倦和不满回到家时，应该注意听他倾诉工作中遇到的麻烦；如果他忘记了她的生日，她不应该生气，而应该谅解他。总的来看，这样的关系不过是互相谄媚讨好。在整个生活中，他们仍然是两个陌生人，永远达不到“中心关系”，尽管他们彼此以礼相待，并极力设法使对方感到更愉快。

这种对爱情与婚姻的见解，其核心不过是，人们为逃避不可忍受的孤独感而寻求一个庇护所，而最后，人们终于在“爱”中找到了躲避孤独的避风港。于是，两个人联合成一个整体以反抗这孤独的世界。然而，人们竟把这种出于利己目的的结合误认为是亲密无间的爱情。

像这种强调夫妻间的合作精神与相互忍让的观点，是近年来

才逐渐发展起来的。在这种观点出现之前和在第一次世界大战之后的时期里，人们在爱情问题上普遍接受的观点是，双方的性满足是建立良好爱情关系的基础，幸福婚姻更是如此。人们相信，不幸的婚姻之所以频繁产生，其原因就是夫妻双方没有正确地“协调性生活”，而不能正确协调的原因又在于不了解什么是“正确的”性行为，因此，归根结底是一方或双方不懂得什么是“正确的”性交技术。为了“医治”这一毛病，帮助那些不可能相爱的不幸夫妇，很多书籍提供了有关正确性行为的指导和建议，并且含蓄地或明确地允诺，人们要是遵循这些指导和建议，幸福和爱情就会来临。这种观点的真正含义是，爱是性快感的产物，如果两个人学会了如何使双方的性欲都得到满足，他们就能相亲相爱。这种看法同当时普遍存在的幻想相一致，即错误地以为，运用正确的技术不仅能解决工业生产中的技术问题，而且能解决人的一切问题。人们不知道，这种看法同事实刚好相反。

爱并不是性满足的产物，相反，性快感——甚至有关性技术的知识——倒是爱的产物。除了日常观察到的事实能证明这一论点外，如果还需要其他证据，那么我们可以在大量的精神分析资料中找到。最常见的性问题莫过于女性的性冷淡和男性的精神性阳萎，对这类病症的研究表明，其病因不在于缺乏正确的性技术知识，而在于抑制作用，人们由于受到抑制而无法产生爱。导致这些问题的根源是人们对异性怀有恐惧或仇恨，这就使得他们在与异性的密切而直接的肉体接触中，不能把自己毫无保留地奉献给对方，不能使自己的行为完全出于自然，也不能充分信任对方。如果一个性欲受到抑制的人能够挣脱恐惧或仇恨，他就能重新获得爱的能力，其性问题也就迎刃而解。否则懂得再多的性技术知识也毫无裨益。

虽然精神分析治疗的大量资料揭示了，那种认为正确的性技术知识能带来性生活幸福和爱情的见解是荒谬的，但这种认为爱

不过是双方性欲满足的附随物的观点，本身却深受弗洛伊德理论的影响。在弗洛伊德看来，爱基本上是一种性欲现象。“人通过经验发现，性爱（生殖爱）能给他带来最大的满足，对于人，性爱实际上成为一切幸福的原型；因此，为寻求幸福，他必须沿着性关系的道路走下去，使生殖爱欲成为自己生活的中心。”[①]根据弗洛伊德的观点，兄弟之间的情谊也是性欲所致，只是性欲本能转化成了带有“抑制目的”的冲动。“带有抑制目的的爱其实最初都源于肉欲之爱，它存在于人的无意识之中，静止不动。”[②]至于那种使人产生与世界融合一体的感觉（“无限感”），尽管它是人的神秘体验的本质，是人强烈欲求与其他人或全体同胞融为一体的根源，弗洛伊德却将它解释为病态现象，认为它是人向早期“毫无节制的自恋”状态的倒退。

弗洛伊德认为，只要再进一步发展，爱本身就会成为一种非理性的现象。对他来说，在非理性的爱和表现为人格成熟的爱之间，并不存在任何差异。他在一篇关于移情的文章中指出，移情的爱和“正常”的爱没有根本的差别。人在坠入情网时，总是濒于变态的边缘，对现实视而不见，常伴随有强迫性冲动，其爱不过是童年爱恋对象的转移。弗洛伊德认为，作为理性现象的爱和作为人发育成熟的最高成就的爱，并不是我们研究的题目，因为这样的爱并不真正存在。

然而，对于上面提及的那种观点，即认为爱不过是性吸引的产物或是性满足在意识中的情感反映，如果我们过高估计了弗洛伊德的影响，那也是错误的。事实上，二者之间的因果关系刚好相反。弗洛伊德的思想在一定程度上受到了19世纪精神的影响；他的观点能够得以流行，也部分是因为第一次世界大战后普遍存

① 弗洛伊德：《文明及其不满》，伦敦，1953，P.69.——原注

② 同上，P.69.——原注

在的那种精神状态。在那些对流行观念和弗洛伊德思想产生影响的因素中，首先是人们对维多利亚时代的严格道德规范的反抗；其次是在资本主义结构基础上形成的关于人的普遍观念，它奠定了弗洛伊德的理论。为了证明资本主义符合人的自然需要，就必须表明人先天具有竞争性，并且彼此充满敌意。经济学家用人人皆有无法餍足的求财欲望来“证明”这一点，达尔文主义者用适者生存这一生物法则来达到同样目的，而弗洛伊德则通过下述假设得出了相同的结论：所有的男人都被毫无节制的性欲所驱使，渴望占有一切女人，只是由于社会的压力，他们才不能实施其欲望。因此，男人们必然相互嫉妒，即使一切由社会和经济原因引起的嫉妒与竞争消失了，男人之间的嫉妒与竞争都会继续下去。

最后，流行于19世纪的唯物主义也对弗洛伊德的思想产生了很大的影响。那时候，人们相信，任何心理现象都可以在生理现象中找到发生的根据；因此，弗洛伊德将爱、恨、野心、嫉妒等都解释成性本能的各种表现形式。他没有看到，社会现实的最根本之处在于人类是作为整体而存在。首先，人类的处境为一切人所共有；其次，生活实践是由具体的社会结构所决定。（马克思在他的历史唯物主义中，迈出了决定性的一步，从而超越了旧唯物主义。根据马克思的观点，无论是人的躯体，还是人对食物或财产的本能需要，都不是理解人的关键，唯有人的整个生活过程，即他的“生活实践”才是理解人的关键所在）。根据弗洛伊德的理论，全部本能欲望如能得到毫无压抑的充分满足，人就可以获得精神健康和幸福。但是，临床病例显然表明，那些致力于追求无拘无束的性欲满足的男性和女性，不但没有得到幸福，而且还得常常承受严重的神经质冲突或神经症症状的痛苦。全部本能需要的满足，不仅不是幸福的基础，甚至连精神正常也不能保证。不过，弗洛伊德的思想仍然能在第一次世界大战后流行起来，这主要是因为资本主义精神发生了许多变化。从重视储蓄到

强调消费；从过去把自我节俭作为经济成功的手段，到现在以消费作为不断扩大市场的基础，作为使充满焦虑的、机器化了的个人得到满足的主要方法。今朝有酒今朝醉，这已经成为人们在性欲和一切物质消费方面的主要潮流。

弗洛伊德的思想符合存在于本世纪初期的尚未解体的资本主义精神，将他的观点同当代最杰出的精神分析学家之一、已故的萨利文的理论加以比较比较是颇有趣的。我们发现，萨利文的精神分析体系与弗洛伊德的不同，他对性欲和爱作了严格的区分。

在萨利文的概念中，爱和亲密意味着什么呢？“亲密是这样一种情形，即两个人都承认个人的全部价值观念均具有合理性。要承认个人的价值观念是合理的，就必须建立一种我称之为合作的关系。我的意思很清楚，这种关系是，一方应根据对方表示出的需要来调整自己的行为，以便能不断增加双方的共性，即越来越接近相互满足，同时也能维护双方越来越趋一致的安全活动。”①如果我们撇开萨利文在叙述中使用的晦涩语言，就可以看到他认为的爱之本质就是两个人一块儿合作的情形，并且双方都感到：“我们要按照情理和良心行事，以维护我们的声誉、自尊和价值。”②正如弗洛伊德对爱的描述是基于19世纪资本主义的男性家长制的经验，萨利文所理解的爱则是生活在20世纪、其人格已被异化和市场化了的人的体验。这是一种对“双人利己主

① 必须注意，虽然萨利文的这一定义同前青春期的亢奋有关，但是他把这类亢奋看成是爱的不可分割的一部分。这些亢奋倾向在前青春期中产生，“当得到充分发展后，我们称之为爱”。他还说，这种存在于前青春期的爱“代表着一种感情的早期阶段，这种感情十分类似于经过充分发展的，在精神病学中被定义为爱的感情”。见萨利文著《精神病学的人际理论》，英文版，第246。——原注

② 同上，第246．萨利文对于爱的另一定义是，爱始于一个人感到另一个人的需要与自己的需要同等重要之时，由于这一定义多少带有一点市场交易的味道，所以不及前一定义那么富有特色。——原注

义”的描写，即两个人将各自的利益联合起来，站在一起以对抗这个充满敌意的异化世界。事实上，萨利文对亲密的定义原则上可适用于任何进行互相合作的两人小组的感情，因为在这样的小组里，每一个人都要“根据对方表示出的需要来调整自己的行为，以实现双方共同的目标。”（应注意，萨利文在这里说的是表示出的需要，而对于爱，我们至少知道，它是对双方之间那些不能明确表示出的需要的一种反应）。

将爱当作相互的性欲满足，以及将爱当作“合舟共济”和逃避孤独的“避风港”，这是现代西方社会中最为常见的两种爱的蜕变形式，是社会化的病态爱情。病态爱情有多种独特的形式，它导致能明确意识到的痛苦。精神病学家将病态的爱视为一种神经症，而越来越多的普通人也这么看。下面我们简单介绍一些比较常见的病态爱的形式。

神经病态的家主要是“爱”的一方或双方仍然对父亲或母亲保持着强烈的依恋情绪，并且将自己对父亲或母亲所抱有的感情、期望和畏惧在成年生活中统统转移到所爱的人身上；陷入这种情形的人从未摆脱自己在婴儿时期对亲人的依附模式；而在成年生活里，他们又按照这种模式去寻求爱情。处于这种状态的人，在感情上仍然像一个 2 岁、5 岁或 12 岁的孩子，尽管他们在智力和社会生活方面与其真实年纪相符。在比较严重的情况下，这种感情上的发育不全将影响他在社会生活方面的工作效率；在不太严重的情况下，这种冲突将仅仅发生在非常亲密的私人关系范围内。

具有我们上边讨论的这种以父亲或母亲为中心的人格的人，其中一类是今天常常看到的那些保持着神经症病态爱情的男子，他们的情感发展仍然摆脱了不对母亲的婴儿般的依恋。有的男子就像从未断过奶一样，他们依然感觉像孩子，老是想得到母亲的保护、慈爱、温暖关心和称赞。他们需要母亲无条件地给与自己

爱，没有其他的理由，就仅仅因为自己需要，因为自己是母亲的孩子，因为自己无能为力。如果这种男子试图获得女子的钟爱，他们就往往显得十分多情可爱，甚至在取得成功之后也依然如此。但是，他们和这些女人的关系仍然是浅薄而不可靠。其实，他们跟其他所有人的关系都是这样。他们的目的是被人爱，而不是爱人。这种类型的男子通常十分虚荣自负，多少有些遮遮掩掩的自以为是。如果找到了合适的女人，他们就感到放心了，对一切都表示满意；而且，他们还能够有机会充分显示自己的多情和魅力。这就是为什么这种男性常常具有很大的欺骗性。过了不久，一旦他们发现女方不再符合自己的虚幻期望时，冲突和怨恨就开始产生。要是女方没有经常称赞他们，要是女方要求自己的生活权利，要是女方也需要爱和保护自己，甚至，要是女方竟不愿意宽恕他们与其他女人的暧昧关系（或者他们对其他女人的垂涎），这些男子就会感到大受伤害而万分失望，并且常常为自己这种受伤的感情寻找种种理由来证明是合理的，如“她根本不爱我，她太自私，太专横跋扈”。在任何事情上，只要女方没有像慈爱的母亲对待一个可爱的孩子那样，都会被他们用来当成缺乏爱的证据。这些男子往往将自己的多情行为和讨人喜欢的愿望，与真正的爱相混淆。因此，他们常常得出错误的结论，认为自己受到了不公平的对待，并且以为自己是最好的情人，而对方却如此忘恩负义，实在令人伤心。

几乎没有例子可以表明，以母亲为中心的人能够在工作和生活上不受到严重的干扰。事实上，如果这种人的母亲曾经过分溺爱他（甚至可能是近乎于专横的爱，尽管还不至于是伤害性的），如果他找到一个跟自己的母亲是同样类型的妻子，又如果他的特殊能力和天赋能使他运用自己的魅力而受到妻子的爱慕（成功的政客有时就能做到这一点），那么他在社会方面可能是“调节良好的”，但是在感情方面却永远达不到成熟的水平。碰到生活不

太顺利的时候（显然这是经常发生的），即使他的社会生活没有受到影响，他的爱情生活也会令他大失所望。当具有这种人格的人处于孤独状态时，他们会产生强烈的精神冲突、频繁剧烈的焦虑和抑郁感。

在更严重的病态形式中，这种男性对其母亲有更深沉、更无理性的固定作用①。在这种情况下，他们的愿望，象征性地说，不是回到母亲怀抱的保护之下，也不是依偎在母亲的乳房边以吮吸乳汁，而是想回到母亲那能够整个地接纳自己（同时也就整个地毁了他自己）的子宫。心智正常的人的本质是脱离子宫而进入社会，而精神严重病态的人的本质则是受子宫的吸引，想回到子宫中去，以脱离现实生活。这种固定作用的发生通常主要是因为一个人在幼小的时候，其母亲以过度的爱对待他，以至于毁了他。母亲这样做，有时以爱为名，有时以责任为名，其实是恨不能将孩子始终留在自己的体内，哪怕孩子已成了少年或男子汉。母亲希望孩子永远通过自己来进行呼吸；他不能去爱别的女人，最多只能保持一种浮泛的性关系，他应该蔑视其他一切女人；他不应该自由与独立，永远只能是一个残废和囚犯。

母亲对子女的这种毁损性和占有性，是母亲这一形象的消极面。母亲能给予生命，也能剥夺生命；她能让人死而复生，也能使人毁于一旦；她能创造爱的奇迹，也能变得“最毒不过妇人心”。在宗教形象里（如印度教女神加里），或者在梦的象征里，我们常能看到母亲的这两个相反的方面。

另一类神经症病态形式，主要存在于对父亲的依恋情形中。

一个最好的例子是，一个男人，其母冷漠无情，而其父（部分是由于妻子的无情）却把全部感情和兴趣都集中在儿子的身

① 心理学术语，指人将全部情感思维都倾注在某一对象上，不能自拔，从而影响了人格的正常功能和发展。——译注

上。他是一位“好父亲”，可同时又是一个独裁者。当他对儿子的行为感到高兴时，便夸奖儿子，给他礼物，对他充满深情；但是当儿子的行为使他生气时，他便收回对儿子的爱，甚至责骂他。至于儿子，父亲是唯一能使他获得爱的人，因此他像奴隶一样依附于父亲。使父亲高兴成了他生活中的主要目标，当他达到目的的时候，他感到幸福、安全和满足。但是，当他犯了错误，或者没有达到目的，即未能讨得父亲的欢心，他便感到非常泄气，感到自己惹人讨厌，遭人遗弃。在以后的生活中，他会竭力去寻找一个像父亲那样的人，然后以同样的方式去依恋他。他的一生便成了一连串的得意和失意，二者间的变换更替取决于他是否赢得了父亲的赞扬。这种人在社会事业上通常是十分成功的。他们工作认真可靠，办事卖力，只要他们选择的父亲偶像懂得如何去支配他们。但是，他们跟女人的关系冷淡而疏远。女人在他们的生活中没有中心意义；他们常对女性表示轻视，在与女性的接触中，他们经常装出一副父亲对待小女孩的样子。他们的男性气质最初可能给女人留下深刻的印象，但他们会逐渐变得越来越令人失望。同他们结婚的女人会发现，她在丈夫的生活里注定只能扮演二等角色，因为丈夫将主要的感情都奉献给了在他心中始终占主要地位的父亲。这样，除非妻子碰巧也是一个过度依恋父亲的人，她才会因丈夫待自己像待一个任性的小女孩而感到幸福。

有一种神经障碍性的爱更为复杂，它产生的基础是另一种父母的情形，即父母并不相爱，但双方都极力约束自己不进行争吵，甚至不在外表上流露出丝毫的不满。同时，父母的相互疏远使他们同子女的关系也极不自然。在这种情况下，一个小女孩所能体验到的只是一种“恰当”的气氛，但是，她不可能跟父亲或母亲有任何密切的接触，因此她感到困惑和害怕。她对父母的感情和想法毫无把握，周围总有一种陌生的、神秘的气氛。结果，

这个小女孩退缩到小小的自我世界里，沉溺于白日梦中。她逐渐变得孤僻冷漠，以后在恋爱时也是如此。

此外，这种退缩可能导致强烈的焦虑产生，使她感到在这个世界上没有坚实的立足之地。退缩还往往使她产生受虐狂倾向，成为她能体验到强烈兴奋的唯一途径。这种女人常常宁愿让丈夫当众大发脾气，而不是让他保持一种更正常更明智的态度，因为这样至少可以解脱压在她们心上的紧张和畏惧。她们经常无意识地挑起丈夫的怒火，以便结束感情上若即若离的痛苦状态。

下面我们将叙述其他一些常见的无理性的爱的形式，但是并不深入分析那些植根于童年的具体致病因素：

一种为人们常见的伪爱形式是偶像崇拜的爱，即人们常常体验到的“伟大的爱”（在电影和小说中更是屡见不鲜）。如果一个人还未能产生出自我本质感和自我意识，而这取决于他是否能充分发展出自己的创造力量，他就倾向于将自己所爱的“偶像化”。这样，他的力量从他自身异化了出来，并且被投射到他所爱的人身上，使对方成为他所崇拜的最高的善，成为一切爱、光明和幸福的化身。在这一过程中，他丧失了自己的一切力量意识，他在所爱的人身上不但没有找到自我，反而失去了自我。因为从长期来看，毕竟没有人能够真正符合他所期望的崇拜偶像。失望是必不可免的，于是作为补救，他又开始寻找新的崇拜偶像。有时，这变成了一个无休止的恶性循环。这种偶像崇拜的爱有一个突出的特点，即在刚开始的时候，一个人可能产生极其强烈而突然的爱。这种爱常被描绘成真挚而伟大的爱，可就在用它来说明强烈而深沉的爱情时，我们却发现这种感情表现的只不过是对偶像的渴求与绝望罢了。不用说，我们也能常常见到两人之间进行相互的偶像崇拜，在一些极端的情况下，就会呈现出“感应性精神病”。

伪爱的另一种形式可以被称为“多愁善感的爱”，其本质在

于，它产生于一个人的幻想之中，而不是存在于他同另一个现实生活中的人共同建立的真实关系中。这种爱的最普遍的形式，是人们在电影、杂志、爱情小说和情歌中因产生强烈的共鸣而获得的满足。他们在对这些商品的消费中，一切未能如愿的爱情欲望和对亲密结合的渴求，都能得到满足。一个男人和一个女人，其夫妻关系始终存在着不可克服的隔膜，当他们在一起看电影时，故事中夫妻的幸福或不幸都要使他们感动得流泪。对于许多夫妇，看爱情电影是他们能体验到爱的唯一机会，但这不是从对方那里体验到的爱，却是作为旁观者而体验到的其他人的“爱”。只要是白日梦中的爱，他们就能领略而生同感；但只要回到现实中的夫妻关系时，他们立刻变得冷若冰霜。

多愁善感的爱还有另一个方面，即从时间上使爱变得抽象空洞。一对夫妇也许会因回忆起他们过去的爱而深受感动，虽然在过去他们其实并未真正体验过爱，或者他们当时有的只是对未来爱情的幻想。有多少刚订婚的或刚结婚的男女不在梦想他们将来可能得到的美满爱情？可是就在他们梦想的此时此刻，却已经开始相互感到厌倦了。这一倾向符合现代人对生活所持态度的普遍特点。他生活在过去或将来，但不是现在。他感伤地回忆起童年和母亲，或者他计划着幸福的未来。无论是从其他人的虚构经历中产生共鸣而萌生出爱，还是从现实中逃离出来而流连于过去或未来，这种抽象化和异化的爱就像一剂鸦片，减轻了人们在现实中的痛苦、孤独和隔离感。

另外还有一种神经症病态形式的爱，它的产生主要是人们运用投射机制[①]以逃避自己的问题。他们特别热心于在“所爱的

① 心理学术语，是常见的人格防御机制之一，主要指一个人有某种毛病，或有某种过错，但为了平息内心的不安，他便极力在别人身上去找同样的毛病或过错，或甚至将这种毛病或过错硬加在别人的头上。——译注

人”身上挑毛病。个人表现出的这种行为，跟群体、国家或宗教的所作所为十分相似。哪怕是对方的小缺点，他们都特别敏感，而且喜欢老是抓住不放，同时对自己的弱点却只字不提，整日忙于指责和改造对方。如果双方都这样做（事实上常常如此），爱的关系就会渐渐变成相互攻击的关系，假如我是专横跋扈的，或是优柔寡断的，或是贪得无厌的，我就用这些毛病来指责我的配偶，至于我究竟想纠正对方的这些毛病，还是想惩罚对方，这往往取决于我的性格。对方也会以牙还牙，于是双方都能成功地忘掉自己的问题，当然也就不会采取任何措施以有助于他们自身的发展。

投射作用的另一种形式是将自己的问题投射到孩子身上。首先，这种投射常常以对孩子的愿望的方式出现。在这种情况下，人们对孩子抱有什么愿望，主要取决于他们自己存在着什么问题，并且把这些问题投射给孩子。如果一个人感到自己的生活毫无意义，他就力图使自己孩子的生活变得有意义一些。但是，无论在他自己身上还是在孩子身上，他都注定要失败。因为，一个人的生存意义的问题只能靠他自己来解决，没有人能够越俎代庖；另外在孩子方面，他又恰恰缺少在引导孩子们自己去寻求生活答案时所必需的品质。人们在面临是否应该结束自己的不幸婚姻时，孩子又常常成为他们投射的对象。处于这种境况的父母有一种陈腐的观点，即为了不让孩子失去家庭幸福，他们不能离婚。可是，任何详细的研究都能表明，这种勉强凑合的家庭所特有的紧张和不幸的气氛，对孩子的伤害更大，远远超过父母的公开决裂，因为公开决裂至少可以使孩子认识到，人完全能够通过勇敢的决定来结束任何不堪忍耐的局面。

这里必须提一下另一个常见的谬误，或者说，一个幻想，即以为爱必然意味着没有冲突。正如人们习惯于相信，在任何情况下都应该避免痛苦和悲伤，他们也坚信，爱就是没有冲突。他们

替这种信念找出了种种理由，大多基于同一个事实，就是双方之间的冲突似乎总是破坏性的，不会给任何一方带来好处。但是，出现这种情形的真实原因是，大多数人发生“冲突”都是因为想逃避真正的冲突。他们的“冲突”不过是一些鸡毛蒜皮的分歧和无聊的争吵，这些分歧和争吵从本质上看是无助于澄清问题和解决问题的。两人之间的真正冲突，既不用遮掩也不用相互指责，它是内心深层世界的真实体验，不是破坏性的。这种冲突可以导致明确的结论，使人净化，从而使双方获得更多的知识和力量。说到这里，我们有必要再强调一下前面已经讲过的话。

两个人只有在生存的中心进行相互交融时，才可能产生爱；因此，任何一方都能从这一生存中心体验到自己和自己的存在。唯有这一“中心体验”才是人的真实所在；唯有这，才使人充满了活力；唯有这，才使爱有了基础。这样产生的爱也才能成为不断的鞭策，鼓舞双方共同努力、共同成长和共同前进，而不是埋葬感情的坟墓。而且，无论双方是和睦相处还是发生冲突，无论双方是感到愉快还是感到悲哀，这些都是次要的，最重要的是双方在这样的爱中体验到了自己生存的实质，以及双方在这样的结合中不是逃避自己，而是与自己同在。双方关系的深度以及双方各自表现出来蓬勃朝气和力量，这才是爱情存在的唯一证明，才是爱情存在的必然结果。

自动机械化了的人不可能相互产生爱，他们也不可能爱上帝。他们的信仰之爱已发生蜕变，就如他们对人的爱已发生了蜕变一样。有人认为我们现在正在经历一个宗教复兴的时代，这种看法显然跟事实是相矛盾的。事实上，我们再也找不出比这更不符合真实情况的观点。我们实际看到的（尽管有一些例外），是人们已倒退到将上帝作为一个偶像来崇拜，人们的信仰之爱已经转化成一种适合其异化性格结构的关系。人们把上帝当作偶像来崇拜，这种倒退是显而易见的。人们忧心忡忡，既无原则也无信

仰，他们毫无目的，只是一味随波逐流。因此，他们始终像不成熟的小孩，一旦需要，就老是盼着父母来帮助自己。

的确，在宗教文化中，例如在中世纪，一般的人也把上帝看成是能随时帮助自己的父母。但是，他们同时也严肃对待上帝，认为生活的最高目的就是遵循上帝的原则。他们最关心的是得到“灵魂的拯救”，其他一切活动都从属于这一目的。而今天，我们再也看不到人们会有这样的努力。日常生活与宗教价值已截然分离。生活完全是为了追求物质享受和人格市场上的成功。我们的人生奋斗所依据的原则是冷漠无情和利己主义（后者常常被贴上“个人主义”和“个人首创精神”的标签）。在中世纪，受真正宗教文化熏陶的人可以说像一个 8 岁的孩子，他需要父亲的帮助，同时已开始将父亲的教诲和原则应用到自己的生活中。而今天的人，却像一个 3 岁的孩子，当他需要帮助时，就哭着要父亲，可在玩耍时，就目中无人，自行其事。

就此意义而言，由于人们像婴儿一样依赖上帝但又不遵循上帝的原则去生活，我们比中世纪的宗教文明还落后，更接近于偶像崇拜的原始部落文化。另一方面，我们现在的宗教也表现出一些新的特点，这些特点是当代西方资本主义社会所特有的。我在本书的前面部分已经讲过，就是，现代人已经将自己转化成了商品，他把自己的生命力投放到市场，以求获得最高利润；为此，他在人格市场上总是掂量着自己的地位和处境。他已经异化于自己，异化于同类，异化于自然。他的主要目标就是进行有利可图的交易，即用自己的技术、知识、自身、以及“人格商品袋”去和那些怀有同样目的的人进行公平而有利的交换。在现代生活中，除了随波逐流别无目的，除了公平交易别无原则，除了消费别无满足。

在这种情况下，上帝这个概念可能意味着什么呢？它原来的宗教意义已被改变，以适应占了上风的异化文明。在最近的宗教

复兴中，对上帝的信仰已变成一种心理手段，使人能够更好地适应竞争。

宗教与自我暗示法和心理治疗法结合了起来，帮助人们从事商业活动。在 20 年代，人们还不必乞求上帝来“改善自己的人格”。1938 年，卡耐基[①]的畅销书，《怎样赢得朋友和影响人们》，仍然严格地局限在世俗的范围。卡内基的著作在当时所起的作用，跟今天的头号畅销书，皮尔牧师[②]写的《积极思考的力量》，所起的作用一样。在这本宣扬宗教的书里，竟没有问一问，我们一味追逐成功的最高愿望是否符合一神教的精神。与此相反，该书对此不置丝毫怀疑，反而相信，上帝和祈祷都可以当成手段，以增强我们获取成功的能力。就如现代精神病学家建议老板应该让雇员感到幸福，这样可以对顾客产生更大的吸引力；同样，牧师建议人们爱上帝，以便获得更大的成功。“让上帝成为你的伙伴”意味着把上帝当作自己做生意的合伙人，再也不是人们从前理解的那样，让自己在爱、正义和真理中与上帝同在。正如人与人之间的友爱已被非人的公平交易所取代一样，上帝也被改造成了“宇宙有限公司”的总经理，冷漠而疏远；你知道他的存在，因为他支配着万物的运转（虽然没有他，宇宙大概也会照样运转），但是你永远看不见他；你承认他的权威，同时履行自己的职责。

（陈维正　译）

① 卡耐基（Dale Carnegie1888—1955）：美国作家和讲演家。——译注

② 皮尔牧师（N. V. Peale1898—　）：美国新教教士和作家。——译注

第四章　爱的实践

一旦搞清了爱的艺术的理论问题，随之而来的便是爱的艺术的实践问题。这个问题更困难，因为对于任何一种艺术的实践，我们除了去身体力行外，难道还有别的途径吗？

当今的绝大多数人，自然也包括本书的读者，都希望得到一个能指导自己“如何去做”的妙计良方，在我们讨论的这个问题上，就是要别人教他们怎样去爱，这就使问题变得更为艰巨。凡是抱有此种心情来读本书最后一章的人，我恐怕都难免要大失所望。爱，乃是纯个人的体验，无论何人，都只有通过自己的努力去亲身体验。事实上，很难有人完全没有体验过爱，至少在童年、青年或成年曾以最基本的方式体验过。关于爱的实践，我们能够加以讨论的无非是爱的艺术的前提，实现这些前提的方法，以及如何实践这些前提和方法。至于最后去实现爱的各个步骤，则全赖个人自己去完成，一旦到了需要采取最后的决定性行动时，讨论也就无济于事而只能到此为止。不过我仍然相信，对方法的讨论将有助于掌握这门艺术，至少对于那些不再期待“妙计良方”的人是如此。

无论哪一门艺术实践，无论是木工、医术，还是爱的艺术，都有一些共同的要求。首先，艺术实践要有一定的训练。不经训练，便会一事无成；仅凭“一时高兴”而干某事，那只能算一桩不坏的兴趣爱好，决不会成为艺术大师。但是，仅仅进行某项艺术实践的训练还不够（比如说每天坚持练习几小时），艺术实践还要求人们在整个生活中严于律己。有人以为，对于现代人来

说，再没有比循规蹈矩更轻而易举的事情。人们不是每天都在最严格的纪律约束下从事最程式化的工作吗？不过，同样也是事实的是，现代人在工作之余最为放荡散漫，很少自我训练。只要工作一完，他们就变得懒惰懈怠、无精打采，说得好听一点，就是让自己"轻松一下"。这种慵懒的态度在很大程度上是对严格程式化生活的一种反抗。正是由于人们被迫每天 8 小时不是为了自己的目的，以不属于自己的方式去耗费精力，就范于规定的生产节奏，这才使得他们反抗。只不过，他们采取了一种幼稚可笑的自我放纵的反抗方式。而且，在这种反抗专制的斗争中，他们丧失了对一切训练的信任，既包括权威强加的不合理的训练，也包括他们为自己制定的合理训练。没有后者，生活就变得杂乱无章和缺乏专一。

要掌握一门艺术，专一是不可缺少的条件之一，这个道理不言自明。每个学艺者对此都深有体会。但是在我们的文化中，专一甚至比律己更为难得。与此相反，我们的文化总是引向一种见异思迁和朝三暮四的生活方式，这是其他社会很难与之相比的。比如，同时干几件事情：读书看报，听广播，与人交谈，抽烟，吃喝等等。人成了贪婪的消费者，渴望着随时去吞噬一切——图画、酒、知识等。当我们独自一人时，感到特别难耐，这种心猿意马的情况也就尤为显著。大多数人往往不能做到静坐无言，不抽烟，不看书，不饮酒；他们常常变得敏感烦躁，非得动手动嘴地做点什么不可。（抽烟就是这种缺乏专心致志的症状之一；它能同时占用人的手、口、眼和鼻。）

掌握艺术的第三个因素是耐心。同样，任何一个曾努力掌握一门艺术的人都了解，要取得哪怕一点点成功，没有耐心是不行的。想一步登天的人不可能学到艺术。不幸的是，对于现代人来说，做到有耐心并不比严于律己和专心致志更容易。我们的整个工业体系恰好助长的是其反面：急躁。现代所有的机器都是为了

高速运转而设计出来的；汽车和飞机是为了使我们迅速到达目的地，而且越快越好。如果新机器能够以一半的时间生产出原来机器生产的等量产品，那么新机器就比原来的机器好两倍。诚然，这里有重要的经济原因。可是在如此广泛的领域内，人的价值已经越来越多地由经济价值来衡量了。机器的优点就应该是人的优点，这就是逻辑。现代人在办事拖沓时，想到失去的是时间；可是当他赢得时间后，却不知道该如何利用，于是又白白地消磨掉。

最后，学习一门艺术的条件还有，对艺术的掌握要全力以赴。如果不把艺术当成一件至关重要的事情，就休想把它学好，最好也不过维持在业余涉猎者的水平上，成不了真正的大师。对于爱的艺术来说，这一条也不可缺少。在爱的艺术中，只有半瓶子醋的人远远多于真正精于此道的人，其比例超过了其它任何艺术。

就学习艺术的一般条件而言，在此还需补充一点，人们往往不是直接进入一门艺术的学习，而可以说都是间接开始。事先要了解大量的似乎与此无关的其它事物，然后方能着手学习艺术本身。木工艺徒开始时只是学习如何将木板刨得平整；学习钢琴演奏的人首先要练习音阶；学习禅宗箭术的人也得先练习运气。总之，要想真正掌握某项艺术，非有献身精神不可，起码也要毕生与之息息相连。在实践爱的艺术时，我们自身就变成了实践的工具，因此我们必须保持健康，以根据需要去完成各种职能。对于爱的艺术来说，这就意味着：任何一个渴望掌握这项艺术的人，都必须在其生活的各个方面开始锻炼律己、专一和耐心。

怎样锻炼律己呢？也许我们的祖辈最有资格来回答这个问题。他们提倡：早起，杜绝奢侈，勤恳工作。这种训戒也有其弱点，即未免过于古板和强制，它以节俭之道为本，因而常常对生活抱有敌意。但是，人们在反对这种严规厉矩时，竟对其它任何

戒律表示怀疑，而且这种趋势越演越烈，使我们在工作之余越来越深地沉溺于涣散和慵懒，以便抵消和平衡8小时工作时间内被强加在头上的程式化生活。锻炼律己的一些显而易见的基本要领是：按时起床，每天坚持定时的默想、阅读、欣赏音乐、散步等有益的活动；不要沉迷于神秘小说和电影中描写的那些逃避现实的活动，至少不要超过限度，也不要暴饮暴食。但是，关键在于不能把这些要求当作外来强制的规定而不得不从，应该使之成为自己意志的体现。这样，实行起来便会令人心情舒畅，而且慢慢会习以为常，若是一旦停止练习，反倒使人感觉不自在。不幸的是，在我们西方人的观念中，规定（就如任何德行一样）多少意味着痛苦，似乎只有令人痛苦的规定才可能是“好的”。而在东方，人们长期以来便认为，大凡对人有好处的、对身心有益的事情都必然是令人愉悦的，充其量在开始时需要克服一点困难。

由于我们西方文化的影响，做到专一就更加困难了，因为我们文化中的每一个方面似乎都在阻碍人们形成凝神专注的能力。学会凝神专注的最重要的一步，是让自己独处，不读，不听，不抽烟，不饮酒。能够集中精力就表明能够独处自立，而后者正是产生爱之能力的必备条件。如果我们由于不能自立而依赖于他人，那么此人可能成为我们的恩人，但这种关系并不是爱。因此，这似乎是一个矛盾，要能爱人，必先能独处自立。独处并非易事，任何人只要试一试就能明白。一个人开始练习时，总会感到烦躁不安，甚至焦虑万分。接着他很可能替自己的这种不情愿找出种种理由，如这样的练习毫无价值，简直是愚蠢，或者耗费时间太多，等等。他也会发现各种各样的想法占据了他的整个头脑，或者盘算着他当天的计划，或者考虑他必须完成的某项工作所面临的困难，或者他当天晚上该上哪儿去，或者是其他一些盘踞在头脑中的事情，而他无力将这些事情排出脑外。有些简单的练习可以有助于排除杂念，例如全身放松的静坐（既不萎靡，也

不僵硬)，合上双眼，竭力使眼前呈现出一张白幕，驱走产生干扰的图像和杂念；然后尽量保持呼吸自然，不要想到呼吸，也不要强制呼吸，仅仅任其自然，在这基础上，再试着去感觉“我”，我即我自身，这是我的力量的中心，是我的世界的创造者。一个人至少应该在每日清晨进行20分钟（如可能，应更长一些）这样的凝神练习，每晚睡前再作一次[①]。

除了这种练习外，还应训练自己在做每一件事情时都能专心致志，专心听音乐，专心读书，专心与人交谈，专心观赏景色。必须将此时此刻的活动，视为第一要紧的大事，应全力以赴。若能专心致志，那无论干什么都能始终如一。只要一个人能将全副精力投入到所干的事情中去，无论是重要的事情还是不重要的事情，都能呈现出现实世界的一个崭新方面。练习凝神专注，要尽可能地避免琐屑无聊的交谈，就是说要避免任何不真诚的交谈。如果两人谈论彼此都知道的一棵树的生长情况，或者他们刚吃过的面包的滋味，或者有关他们共同的工作经验，这样的交谈也可能是中肯的，只要他们对谈话的内容真的有所经历，而不是纯粹抽象空洞地泛泛而谈。另一方面，有的谈话尽管涉及政治或宗教，但也可能是无聊透顶的，当人们侈谈陈词滥调时，或者当人们口是心非时，都可能导致交谈变得如此。另外，我们在此还要向诸位进一言，切忌交接坏朋友，这跟避免无聊的交谈一样重要。所谓坏朋友，我不仅指败坏者和沦落者，他们行为不轨、消极颓唐，自当避免与之交往；我也指行尸走肉者，即那些灵魂已死而空有躯体的人，还指思想言谈俗不可耐者，喋喋不休而无所用心者，他们一味满足于空洞言词。不过，这类人并非总能避开，也并非必须避开不可。对于这种人，如果我们采取出乎他们

① 在东方，尤其在印度，这类练习和理论名目繁多，近来西方也兴起类似的热潮，依我看，其中以金德勒一派最为著名，其要领便是感觉自身。——原注

意料的方式，即不再玩弄辞令和无谓嚼舌，而是直截了当和通情达理地对待他们，我们就会发现他们也常常能改变其习惯，这往往是我们出乎意料的方式使他们大为震惊而产生的效果。

在对待与他人的关系上，我们应该诚挚专一，这主要是指能够接受别人的意见。大多数人也能让人诉说意见，或者能够给人提供建议，但他们却不能真正听取意见。他们不是认真地对待别人的谈话，对自己的答复也不严肃。结果他们对交谈感到困倦，还往往产生一种错觉，以为要是专心聆听的话，自己一定会更加疲备不堪。事实正好相反，无论何事，只要聚精会神地去做，就只会使人愈加清醒（当然过后会产生有益的倦意），而懒心无肠的活动才会令人昏昏欲睡，同时又使人在就寝后彻夜不眠。

专心致志就是要将全部精力投人到此时此刻的生活中去，每做一件事，都要全神贯注，不要挂念下一件该做的事。不用说，彼此相爱的人尤其当专一执着。他们应该学会互相亲近，但又不落俗套。开始训练专注时比较困难，似乎不可能成功。勿须赘言，这需要耐心。若是不明白大凡做事总要花费时间的道理，要想一蹴而就，那就别想做到专心致志，也别想掌握爱的艺术。倘若要知道什么是耐心，请观察一学步的小孩：他一次又一次地跌倒，但总是爬起来，坚持走下去，他不断进步，直到终于有一天不再跌倒为止。一个成人要是有孩子的这种耐心和专一，他在自己追求的事业上该会取得多么大的成就！

一个人要学会凝神专注，就得对自己保持敏感。这是什么意思呢？是我们应该随时想到自己？是应该随时进行自我“分析”，或是别的什么意思？倘若我们是在讨论对机器敏感，则不会有什么困难讲明其意。例如，任何人在开车时对汽车都很敏感，他能察觉哪怕是很小一点不寻常的噪音，也能察觉马达的微小加速。同时，他对路面的变化，对前后汽车的运动，都很敏感。但是，他并没有思考所有这些因素，他的精神处于一种轻松的机警状

态，密切注视着所有可能发生的变化，其精力高度集中在如何完全行车上。

现在看一看一个人对他人敏感的情形。母亲对小孩的敏感和关切就是一个最明显的例子。母亲能观察小孩的身体变化、要求和不安，甚至在这些变化明显表现出来之前她已觉察到了。她因小孩的哭声而惊醒，而比这大得多的其它声音却不能吵醒她。所有这一切都表明，她对孩子生活中的表现是敏感的；倒不是因为不安和焦急，而是处于一种警觉的平衡状态，随时都能接受任何来自孩子的有意义的信息。人们也能以同样的方式对自己敏感。例如，一个人能觉察疲倦或压抑之感，这时他不是顺从于这种感觉，也不用信手拈来的带压抑性的思想助长这种感觉，而是自问"我怎么啦?"为什么我会感到压抑？当人们受到刺激或发怒时，或沉迷于白日梦和其它逃避现实的行为时，人们也会这样自问。从以上各例可以看出，重要的是我们应该知觉新情况的出现，而不应该急于找出种种理由来为这些现象作解释；此外，我们要留意自己的内在感觉，它常常能较快地使我们知道为什么会感到不安、压抑和忿怒。

一般人对自己的身体状况是敏感的，他们能觉察自己体内的变化或轻微的疼痛。这种对身体的敏感性还比较容易体会，因为多数人都有什么是舒适的感觉。但是，人们对精神过程要保持同等程度的敏感就困难得多，因为许多人从来不知何为人的最佳精神状态。他们通常将父母、亲友以及自己所生长的社会群体的成员视为精神活动的楷模，只要自己在精神活动方面没有不同于他们之处，就认为自己很正常，于是毫无兴趣观察了解任何不同的情形。举例来说，不少人就从未见过充满爱心的人、正直的人、有勇气的人或专心致志的人。显然，要做到对自己敏感，一个人就必须知道什么是人的健全正常的功能。如果一个人在童年和以后的生活中并没有获得这样的知识和体验，那该怎样去获得呢?

答案当然不可能是简单的，不过这一问题指出了我们的教育系统中一个非常关键的因素。

我们在讲授知识的时候，恰好忽视了讲授一个对于人的发展最为重要的部分：这部分知识只能通过朴实成熟且充满爱心的人来传授。在我们的文化的早期，或在中国和印度，精神素质最好的人最受人敬重。教师的基本任务也不单是传播知识，而是传授一定的人生态度。在当今的资本主义社会中，以及在苏联的社会中，受到广泛推崇和仿效的人五花八门、应有尽有，唯独没有精神素质高尚的人。那些在公众眼里举足轻重的人物能给一般的人提供一种共鸣性的满足。电影明星、电台娱乐节目主持人、专栏作家、工商巨子和政界显要等都成了人们仿效的楷模。他们之所以能如此，不过是因为他们成功地使自己成了新闻报道的中心。然而情况还不至于使人完全绝望。只要想一想像施魏策尔这样的人也能在美国成名；只要看一看仍然有许多机会能使我们的青年熟悉当今和历史上的杰出人物，他们向我们表明作为人而不是作为逗人取乐者（从广义上讲）可以取得怎样的成就；只要想一想在历史的各个时期中涌现出的所有伟大的文学艺术作品，我们就有理由相信：仍有可能树立一个良好的人类机能的形象，从而进一步培养起防止机能失调的敏感性。假如我们不能使这一生命成熟的形象永保活力，那我们必将面临这样的可能性：我们的整个文化传统将会崩溃。这一传统并非主要建立在知识的传授上，而是建立在人类品质的继承上。假如我们的下一代不再注重这些品质，即使知识能得以传播和发展，那么长达五千年的人类文化也将灰飞烟灭、丧失殆尽。

至此，我们只讨论了实践各种艺术所要求的一般条件。下面要讨论的是对于形成爱的能力的一些特殊要求。根据我所说的爱的本质，一个人获得爱的主要条件是克服其自恋情绪。自恋倾向就是指，一个人仅把存在于自我内部中的东西体验为真实的，而

外部世界的现象本身并无真实性可言，它们在自恋者的体验中，只是有用的或有害的。与自恋相反的是客观性；这是指一种客观地观察人或事物的能力，即按照人或事物的本来面目去认识它们，并能将这种客观的图像与那种因人的欲望的恐惧而形成的图像区别开来。各种精神病都不能使人客观地看待事物，这是自恋的极端情形。对于精神错乱的人，唯一真实的是他精神内部的存在，是他的恐惧和欲望。在其眼中，外部世界不过是自己内部世界的象征，是自己的创造物。所有的人在作梦时也是如此。梦中，我们自编情节，并登台表演，这些都是我们欲望和恐惧的表现（虽然有时也有我们的感悟与判断），而我们却相信睡梦中的事物跟我们在觉醒时所观察的事物一样真实。

精神错乱者和梦者完全不能客观地看待外部世界；而我们大家都或多或少有点精神不健全，或者说，都在某种程度上处于睡眠之中。我们在认识世界时都有非客观性的一面，这是被我们的自恋情绪扭曲了的一面。需要我举例来说明吗？任何人只要观察一下自己，观察一下邻居，或读一读报纸，都不难发现这样的例子简直俯拾即是。它们都是被自恋歪曲了的现实，只是程度不同而已。例如，一位妇女打电话给医生，说当天下午她要到他的办公室来，医生回答她这天下午他没有空，不过可以在第二天见她。她的回答是，但是，大夫，我的住处离你的办公室只有5分钟的路程。她根本未能理解医生的意思，因为这段路程对她来说尽管很短，但并不能为医生节省时间。她的这一经验就带有自恋倾向：既然自己节省了时间，医生也就节省了时间；对于她，唯一的现实就是她自己。

不太极端或者不太明显的自恋性歪曲，在人际关系中屡见不鲜。有多少父母在看待自己的孩子时，不正是只注意孩子是否能顺从自己，是否能给自己以欣慰，是否能给自己增添光彩吗？这些父母从来不能也从来不感兴趣从孩子自己的感觉上去看待他

们。又有多少丈夫不正是因为自己长期依附于母亲，于是将妻子的任何要求都曲解为对自己的束缚，从而认为妻子专横跋扈吗？最后，又有多少妻子不正是由于丈夫不能符合自己在孩提时形成的光辉高大的骑士形象，而认为丈夫呆头呆脑、蠢笨无能吗？

国家在对外关系上也缺乏客观性，这是众所周知的。一个国家日复一日地宣扬别国如何腐败不堪、凶残暴烈，同时把本国却吹得天花乱坠，无比美好高尚。他们总是用一个标准来评判敌方的一举一动，同时却用另一个标准来衡量自己的行动。敌方的行动即使是好的，也被看成是某种罪恶的迹象，其目的不过是为了欺骗我方和全世界；而我方的任何恶劣行径却被认为是必要的，因为它们服务于我方的“崇高”的目标。的确，只要审视一番国与国之间和人与人之间的关系，我们自然会得出这样的结论：客观性已变得极为难得，各种程度的自恋性歪曲已成为惯例。

客观思维的能力是理性。存在于理性背后的情感态度是谦卑。一个人要能做到客观，要能运用其理性，就得有谦卑的态度，就得从儿时那种对全知全能的梦想中解脱出来。

对于我们讨论的爱的艺术的实践问题，这意味着：爱的产生取决于我们能否相对地排除自恋情绪，而这又要求我们能够形成和发展谦卑、客观和理性的态度。一个人应该终生致力于这一目标。谦卑和客观是不可分割的，就如爱也是不能与之分割的一样。我们若不能客观地对待陌生人，也就不能真正客观地对待家里人，反之亦然。如果我们要学习爱的艺术，就必须努力在任何场合保持客观，并对我们不能客观处之的情形保持敏感和警惕。我们必须尽力去发现，一个人在我们心目中的形象和行为（这是受到自恋性歪曲的），跟他那不以我们的兴趣、需要和恐惧而转移的实际情况之间有什么差别。获得客观和理性的能力，这才是爱的艺术的旅程的一半，我们还必须对接触的每一个人都抱以同样的客观态度。一个人倘若仅仅对所爱的人客观，而对其他的人

则以为大可不必，那他很快就会看到，他最终在两个方面都将失败。

一个人的爱的能力取决于他能否从自恋中解脱出来，能否从对母亲和家族所怀有的乱伦性的固定作用中解脱出来；也取决于能否在自己与世界的关系中形成和发展出一种积极的创造倾向。在这一萌发、诞生、苏醒的过程中，需要一种不可缺少的品质：信仰[①]。实践爱的艺术就需要实践自己的信仰。

什么是信仰？信仰便一定是对神或对宗教教义的信奉吗？信仰不可避免地与理性和理性思维针锋相对、背道而驰吗？对于信仰问题，我们必须首先区分理智的信仰和非理智的信仰。我对非理智信仰的理解是，它是人们对某人或某种观念的信奉，其基础是对非理智权威的屈从。与此相反，理智的信仰是一种植根于自身的思想经验和感觉经验的信念，它不是信奉某一事物，而是对某种必然性和确定性所怀有的坚定信念。信仰是一种渗透整个人格的性格特征，而不是什么具体的信奉。

理智的信仰来源于创造性的智慧活动和情感活动。人们素来以为信仰在理性思维中并无立足之地，而事实上，理智的信仰是理性思维的重要组成部分。例如，科学家的新发现是怎样取得的呢？他们仅仅靠一次又一次地进行实验、反复地积累原始事实而全然没有想象过要发现的究竟是什么东西吗？在任何领域内，真正重大的发现几乎都不是这样取得的。当然，人们也不是只靠追逐幻想就能得出任何重要结论。在任何人类奋斗的领域中，创造性思维的过程常常以"合理的想象"开始，它是先前大量研究、苦思冥想和认真观察的成果。当科学家成功地收集到足够的数据，或者当他成功地推导出数学模式，从而使最初的想象具有了

① Faith 一词意思很多，主要有信仰、宗教信仰、信心、信念、忠诚等，作者在书中不同的地方表示不同的意思，故翻译时也采用了不同的译法。——译注

极大的可能性时，他可以说达到了试验性假说阶段。接着他对假说进行仔细的分析，以便明确其内在含义，再加之积累大量的数据以支持其假说，从而形成更为恰当的假说；最后，它可能终于成为一种内容广泛的科学理论。

在科学史上，有大量的实例说明这种对理性的信仰和对真理的想象。哥白尼、开普勒、伽利略和牛顿都满怀着对理性的坚定信仰。为信仰理性，布鲁诺被烧死在火刑柱上，斯宾诺莎被逐出了教会。从合理想象到形成理论，每前进一步都需要信仰：坚信最初的想象是一个值得努力追求的合理目标，坚信假说是确有可能的命题，以及坚信最后形成的理论，至少在这理论得到普遍承认之前应毫不动摇。这种信仰深深植根于个人自身的体验，植根于对自己的思维、观察和判断的能力的坚定信心。如果说非理智的信仰接受某种信条，只是因为某一权威或多数人认为它是真的，那么理智的信仰则是个人独立的信念，其基础是个人的创造性思想和观察，而不是多数人的意见。

理智的信仰不但存在于思想和判断的经验中，也存在于人际关系中，它是任何诚挚的友谊和爱情不可缺少的性质之一。“对某人有信心”就是相信此人的基本态度、人格核心和爱是稳定可靠的。这并不是说他不会改变其见解，而是指他的基本动机是保持不变的。比如说，他对生活和人格尊严的尊重，已成为他自身的一部分，是决不会改变的。

同样，我们对自己也充满信心。我们深知自身的存在，了解我们的人格核心是稳定的。在漫长的生涯中，在千变万化的环境中，在世人纷纭的意见和情绪中，我们的人格核心将始终如一。这一核心正是“我”字里所包含的现实世界，也是我们确信的自我本质的基础。除非我们深信自己能始终如一，否则我们的自我本质感便可能丧失，从而变得处处依赖于人，让别人的赞许和认可成为我们的本质感的基础。只有对自己满怀信心的人，才可能

对他人忠实，因为只有这种人才能一如既往，才能在将来也跟今天一样，才能在以后也能像现在预期的那样行为和感觉。坚信自己，才能使我们对人承诺。正如尼采所说，一个人本质如何，可以根据他对人承诺的能力看出。信仰是人类存在的条件之一。在爱方面，我们应坚信自己的爱，坚信他人爱的能力，以及坚信爱的可靠性。

对人有信心的另一个含义就是我们对他人的潜力也要有信心。母亲对其新生婴儿的信念就是这种信心的最基本形式：她坚信孩子会活下去，会走路说话，会长大成人。不过，孩子在这方面的发育成长具有很大的规律性，因此对这一过程的预期似乎无需求助于信心。这种生长发育的潜力不同于那些可能会停止发展的潜力，如孩子爱的潜力，幸福的潜力，理智的潜力以及像艺术天赋等那些更为特殊的潜力。这些潜力如种子，条件适宜便会得到发展；一旦条件丧失，潜力便会给窒息。

这些条件中最重要之一就是那些对孩子有重要意义的人，一定要对孩子的这些潜力抱有信心。有无这种信心，便造成了教育与控制之间的区别。教育就是帮助孩子去实现其潜力①。与教育相反的是控制，控制就是基于对孩子潜力的发展缺乏信心，认为孩子只能在成人的监护之下，由成人不断向他灌输什么是好的，什么是不好的，然而，对机器人才不需要有什么信心，因为它没有生命。

对他人有信心的最高形式，便是对人类抱有信心。西方人曾用犹太基督教的宗教术语来表达这种信心；在过去的 150 年里，人们又用非宗教的语言在人道主义的政治观念和社会观念中对这一信心作了最强烈的表述。正如对孩子的信心一样，这种信心的

① 教育一词的词根是 e-ducere，字面意义是引导向前或使潜在的东西显现出来。——原注

基础是，在一定适当的条件下，人类能够用平等、正义和爱的原则建立一种新的社会秩序。人类迄今尚未建立这种社会秩序，因而要确信人类能够做到这一点，就需要我们对此抱有信心。与所有其他的理智的信仰一样，这个信念不是基于愿望性思维，而是基于人类已取得的成就，基于每一个人的内在经验，基于每一个人对理性和爱的经验。

非理智的信仰源于人们对强权的屈从，源于人们对感到是压倒一切的全知全能的权力的摄服，源于人们对自身力量的否定。而理智的信仰却建立在截然相反的体验上。我们对一种思想抱有信心，因为它是我们自己观察和思考的结果。我们对他人的潜力、对自己的潜力和对人类的潜力充满信心，仅仅因为我们经历了自身潜力的发展过程，实现了自己的成长，看到了我们的理性力量和爱的力量。**理智的信仰是基于创造性**；我们靠这信仰生活，我们的生活就会变得富有创造性。顺理成章；对强权的信仰和对使用权力的崇拜，则与理智的信仰相反。信奉强权跟不对尚未实现的潜力抱有任何信心是一样的，都是仅仅根据现状来预见未来，这必将导致一个可悲的错误，即完全忽视人类的潜力和人类的成长。对于强权，不存在什么理智的信仰；有的只是卑躬屈膝，或者掌权人竭力抓权不放。如果有人以为，在一切事物中，似乎唯有各种权力最为实际，那么人类历史恰好证明了权力犹如过眼烟云，变幻莫测，最不稳定。因此，信仰跟强权是互不相容的。任何宗教体制和政治体制最初都是建立在理智信仰的基础上，只是后来逐渐堕落腐败而最终丧失了力量，于是不得不依赖于强权，或者两者的勾结和同盟。

信仰需要**勇气**，即敢于承担风险和敢于承受痛苦和失望的能力。任何企望过安全舒适生活的人，不可能有信仰。他们把自己关在保险箱里，与世隔绝和占据一小块空间，用这种方法来获取安全无异于使自己成为囚徒。无论是施爱还是被爱，都需要勇

气，需要勇气判断某些价值是至高无上的，并且敢于为了这些价值而牺牲自己的一切。

这种勇气与臭名昭著的墨索里尼所鼓吹的胆量迥然不同，他的口号是，“敢于过危险生活”。墨索里尼的胆量是虚无主义的，它源于对生活的破坏性态度，它是由于不能热爱生活而产生的弃绝生活的愿望。绝望的胆量和爱的勇气是背道而驰的，正如信仰强权和信仰生活一样。

那么如何锻炼一个人的信心和勇气呢？事实上，对信心的锻炼可以是无时无刻的。养育孩子要有信心，睡觉也要有信心，着手干任何一件事都需要信心。像这样的信心我们都已熟悉，谁要是没有这种信心，谁就会过分担忧其孩子，就会受失眠之苦，就会为一事无成而苦恼，或者他就会疑神疑鬼的而无法与人接近，甚至患疑病症，或者他将无力制订任何长远计划。要做到评判人时不人云亦云，不受偶然事件的影响，要做到坚持独立见解，哪怕它不为多数人所接受，都需要有信心和勇气。把生活中的困难、挫折和痛苦看成是一个挑战，战胜这样的挑战将使我们更加坚强，而不是整日怨天尤人，说这是落在我们头上的不公正的惩罚，要做到这一点也需要信心和勇气。

锻炼信心和勇气首先应从日常小事做起。第一步是找出我们在何时何地失去了信心，看透那些为掩饰丧失信心的各种理由，并且找出使我们变得怯懦的原因，以及掩盖这原因的理由是什么。我们要看到每一次对自己信念的背叛怎样使人变得怯懦，而怯懦的增加又怎样导致新的背叛，以致形成恶性循环。最后，我们还应认识到，当人在意识中产生害怕无人爱自己的念头时，其实恰好表明，他在无意识中害怕施爱于人。爱意味着勿需出盟海誓的承诺，意味着把自己毫无保留地奉献于人，希望自己的爱能在所爱的人的心间激起爱的波澜。爱是信心的活动，缺乏信心，爱也不会深厚。对于如何锻炼信心，我们还能讲出比这更多的内

容吗？有的人或许能。假如我是诗人或布道者，也许我也能再试一试，可惜我两者都不是，因此我对信心的实践就只能谈到这里。不过，无论是谁，只要心诚，都能培养出信心，就如孩子学步一样。

还有一个对于实践爱的艺术是极为重要的态度问题，我们至此还只是粗略地提及，这就是主动性问题。由于这对于爱的实践是不可缺少的基础，在此须作详细的讨论。我在前面说过，"主动"不是指"着手干某事"，而是一种内心活动，是人的力量的能动运用。爱即是一种主动行为。当我们爱某人时，我们就是主动地不断地关心所爱的人，而不是仅仅与所爱的人呆在一块儿。如果我们懒散倦怠，如果我们不能保持清醒、机警和活跃，我们就不可能主动地把自己跟所爱的人联系起来。睡眠才是消极不动的恰当状态，觉醒时就应该完全根绝疏懒。许多人常常处于一种自相矛盾的状态，即醒时昏昏欲睡，寝时却又半睡半醒。要想不感到厌倦或者不使别人厌倦，其先决条件便是保持清醒；而不感到厌倦或不使人厌倦又正是能爱的重要条件。白天，我们应通过耳目听视随时保持思想活跃，避免内心的懒惰，这是实践爱的艺术的不可缺少的条件。内心懒惰的形式是消极接纳、单纯存留和消磨光阴。这种人常抱有一个错觉，以为生活可以分裂为两个部分：在爱方面可以积极创造，而在其他方面则可以消极懒散。然而，创造性不容许有这样的分工。要有爱的能力，一个人就得保持紧张、清醒和强烈的活力。要做到这一点，他就得在其他所有领域里都能保持创造性和主动性。倘若在其他领域消极无能，他在爱的领域也必将重蹈复辙。

关于爱的艺术的讨论，不能局限在个人范围内讨论如何获得和发展本章前面谈及的那些性格和态度。我们的讨论将不可避免地要涉及社会方面。如果爱就是对每一个人都怀着爱的情感，如果爱是一种性格特征，它势必不仅存在于一个人与家庭和朋友的

关系中，而且存在于同那些在工作、事务和职业上有接触的人们的关系中。在对自己亲友的爱和对陌生人的爱之间，不存在什么“分工”，恰恰相反，前者的存在必须以后者的存在为前提。一个人若能深刻认识到这一点，就意味着他的社会关系将产生一个巨大的改变。尽管人们常常夸夸其谈宗教的睦邻思想，即爱你的邻居，然而人们之间的关系实际上受着公平原则的支配。公平的意思，是人在商品和劳务的交换中，以及感情的交换中不要欺诈哄骗。无论是物质商品还是爱情，都得“你出半斤，我给八两”，这是资本主义社会中广为流行的最高道德原则。甚至可以说，公平道德的发展是资本主义社会对伦理学的特殊贡献。

造成这一事实的原因在于资本主义社会的本质。在前资本主义社会里，商品交换或者是直接通过武力进行，或者是靠传统来决定，或者是由私人间的爱和友情来解决。而在资本主义社会中，市场交换决定一切。无论是在商品市场、劳动市场或劳务市场，每一个人都在市场条件下出售自己的东西，然后换回他所需要的东西。

公平道德已给被人奉为金科玉律的道德思想带来了混乱。“欲人施于己者，己必施诸人”，这句名言现在可以解释为“买卖要公平”。然而实际上，这句名言的本意跟另一句流传更广的圣经格言“爱邻如爱己”一样。毋庸置疑，犹太基督教宣扬的兄弟之爱与公平道德完全不同，其意指爱你的邻居，即深感自己对他人负有责任，并与他人亲密无间，如同一人。公平道德则意味着自己对人不负有责任，也不感到亲密无间，而是彼此保持距离和隔阂，它还意味着尊重邻居的权利，但是不用爱他。今天，金科玉律已变成最为流行的宗教格言，这决非偶然。由于它能被理解为公平道德，所以几乎每一个人都能理解它，而且都愿意实践它。不过，爱的实践要求我们必须首先能将公平和爱区别开来。

这样一来，就产生一个重要的问题。如果我们所有的社会组

织和经济组织都只是立足于为自己捞取好处，如果整个社会都受着利己主义原则的支配，唯有公平道德原则能起一些调节缓和作用，那么人们怎么可能进行任何交易？怎么可能一方面在现存社会中随波逐流，而另一方面又进行爱的实践？要进行爱的实践，是否意味着人们应该放弃一切世俗的追求而与最贫穷的人过同样的生活？其实这个问题早已被人提出过，而且作了激进的回答，如基督教的修道士、托尔斯泰、施魏策尔和维尔等。还有一些人同意这样一种见解：在我们的社会中，爱和日常世俗生活是格格不入的。他们得出这样的结论，在今天谈论爱，就等于参与社会大欺骗。他们认为，在今天的世界上，只有殉道者和疯人才可能有真正的爱，因此一切关于爱的讨论都无异于说教。这种可敬的论点本身就是对犬儒主义的粉饰与辩解。实际上，那些认为“我倒是乐意作一个虔诚的基督教徒，只是我若真的作了，恐怕免不了要挨饿”的平庸之辈，倒是忸怩地赞同这种观点。这种“激进主义”导致了道德虚无主义。“激进主义思想家”和平庸之辈都是毫无爱心的自动机器，他们之间的区别仅仅在于后者并没有意识到，而前者却了解这一点，但认为这是“历史的必然”。

在我看来，爱与“日常”生活互不相容的论断只有在抽象意义上才能成立。资本主义社会的基本原则与爱的原则是水火不相容的。但是，具体地看，现代社会却是一个错综复杂的现象。例如，出售毫无用处的商品的售货员，不撒慌就不能有效率地工作；而技术工人、化学家或物理学家则能。同理，农民、工人、教师以及许许多多工商业者都可以努力去实践爱而无需终止其经济活动。即使我们承认资本主义的原则跟爱的原则是格格不入的，但也必须看到“资本主义”本身是一个非常复杂且不断变化的结构，其间也还有不少个人活动的余地和出污泥而不染的可能。

我这样讲，并非希望暗示现存社会体制将永世长存，也并未

指望现在就能实现兄弟之爱的理想。在现存体制下，能爱者毕竟是少数，在当今西方社会中，爱只可能是一种边际现象。并不主要是因为许多行业不允许人们持有爱的态度，而是因为在这个以生产为主、对商品贪得无厌的社会中，唯有不随波逐流者才能使自己免受社会风气的影响。所以，一切认真考虑把爱作为人类生存问题的唯一合理答案的人，都必然得出这样的结论：如果要使爱成为普遍的社会现象，而不只是极个别的边际现象，那我们非得对现存社会结构进行重大的彻底的改变不可。限于本书的讨论范围，我在此只能提及这一改变而已①。我们的社会是在管理官僚和职业政客的掌握之中，民众无时无刻不受到大量宣传的刺激，他们的目标就是不断生产同时又不断消费，如此而已。人的一切活动都服从经济目标，手段成了目的。人成了自动机器，衣足饭饱，但对人特有的本质与活动却漠不关心。如果人要能爱，他就必须把自己置于至高无上的地位，机器必须为人服务，而不是相反。人们必须能交流体验，分担工作，而不只是能分享利润。社会应该以这种方式组成：人的社会本质和爱的本质不应与他的社会存在相分离，而应融为一体。只要爱确实如我所说，是人类生存问题的唯一理智的完满回答，那么任何一个相对排斥爱的社会，都早迟会因为与人类天性的基本要求相抵触而走向灭亡。事实上，就因为这个简单的道理，讨论爱并非是“说教”，而是在讨论每个人真正的最高需要。这种需要确实为人忽视，但并不意味着它不存在。我们分析爱的本质，目的就在于向人们揭示当前爱的普遍贫乏，并且对造成这一贫乏的社会条件进行批判。坚信爱的可能性是一个普遍的社会现象，而非个别的例外，这是我们在洞悉人类天性的基础上建起的一个理智的信仰。

（陈维正 译）

---

① 我在《健全的社会》一书中，对此作过详细论述。——原注

精神分析与禅宗

冯　川
王雷泉　译

目 录

一、当今精神危机与精神分析的作用 …………… (438)
二、弗洛伊德精神分析概念中的价值与目标 …… (440)
三、幸福安宁的性质——人的精神进化 ………… (445)
四、意识、压抑与解除压抑的性质 ……………… (454)
五、禅宗的原理 …………………………………… (474)
六、解除压抑与开悟 ……………………………… (482)

我们所讨论的禅宗与精神分析这两个体系，都是关于人之本性的理论，又是导致人之幸福的实践。两者都分别是东方和西方思想的独特表现。禅宗是印度理性与抽象性同中国的具体性与现实主义相融合的产物。如同禅属于东方一样，精神分析完全是西方的产物：它是西方人道主义与理性主义的产儿，也是19世纪对理性主义所把握不住的隐秘力量进行浪漫主义式探究的产物。再往前追溯，希腊智慧和希伯来伦理，则为这门科学疗法的精神之父。

尽管精神分析与禅都讨论人的本性及导致人转变的实践，但它们的区别看来超过其相似之处。精神分析是一种科学，完全是非宗教性的；禅则是一种达到开悟的理论与方法，一种在西方人看来可说是宗教性或神秘性的体验。精神分析是对精神疾病的一种治疗方法，禅则是一条精神拯救之路。那么，对精神分析与禅宗关系的讨论，其结论是否就只能是这两者间除了不可逾越的鸿沟外不存在任何关系呢？

然而却有许多精神分析学家对禅产生了与日俱增的兴趣。[①] 这种兴趣的根源何在？其意义又是什么？本文试图对此作一回答，但并不企图对禅宗思想作系统描述，这一任务超出了我的知识与经验；我也无意对精神分析作全盘介绍，那将超出本文的篇幅。不过，在本文的第一部分，我将略费笔墨，介绍与禅宗关系密切的精神分析中的若干重点。这些重点代表了从弗洛伊德精神分析中

---

① 参看荣格为铃木大拙《禅宗》一书所写的导言，以及法国精神病学家贝诺特(Benoit)关于禅的著作《至高无上的教义》(The Supreme Doctrine，纽约，1955)。已故的霍妮(Karen Horney)在世的最后几年，对禅宗怀有强烈的兴趣。在墨西哥昆纳维加(Cuernavaca)举行的这次会议，是精神分析学家热衷于禅的又一标志，本书就产生于此。精神治疗与禅的关系，在日本也颇受重视。请参看载于《心理学杂志》(Psychologia, An International Journal of Psychology in the Orient)一卷四期(1958)中《禅之心理疗法》一文及同一杂志的其他文章。——原注

延伸出来的基本概念,这有时被我称作“人道主义的精神分析”。我希望以此表明,研究禅宗为什么对我有着至关重要的意义,并且相信,这对所有精神分析的研究者都不无裨益。

一、当今精神危机与精神分析的作用

在展开这一课题之始,我们必须反省在这生死存亡的历史时期,西方人在精神上所经历的危机,以及精神分析在这一危机中所起的作用。

虽然大部分西方人没有自觉地感受到(可能大多数人永远不会站在激烈批判的立场上意识到这一危机)他们正经历着西方文化的危机,但至少有一部分持批判态度的观察者已承认这一危机的存在,并了解它的性质。这一危机可描述为诸如:“不安”,“厌倦”,“时代病”,“麻木不仁”,人的机械化,人与自己、与他的同胞、与自然界异化。[①]人追逐理性主义,已到了使理性主义变得完全非理性的地步。从笛卡尔以来,人就日益将思想与情感分离;人们认为只有思想才是合理的,而情感本质上即是非理性的。人被劈成两半,一半是知性,这被认为是真正的我(I),它要支配另一个我(me),如同支配自然一样。用知性去支配自然及所生产的越来越多的物品,成为生活的最高目标。在这一过程中,人把自己变成了物,生命变为财物的附属,存在(to be)被占有(to have)所支配。在西方文化的源头——无论是希腊还是希伯来,生活的目标是追求人的完美;而在现代人这里则是追求物的完美,以及如何创造它们

① 参阅克尔凯郭尔、马克思、尼采等人的著作。现代的则参看存在主义哲学家们的著作以及芒福德(Lewis Mumford)、蒂利希(Paul Tillich)、卡勒(Erich Kahler)、里斯曼(David Riesman)等人的著作。——原注

的知识。西方人现在处于一种不能体验情感的人格分裂状态，因而感到焦虑、抑郁和绝望。口头上他仍把幸福、个人主义和首创精神视作生活的目标，但事实上他并没有目标。若问他为什么活着，他这一切奋斗到底是为什么，他会感到困惑。有人会说是为了家庭而活，有人会说是为了“玩乐”而活，另外一些人则会说是为了赚钱而活，但在实际上，没有谁知道为什么而活；除了想逃避不安全感与孤寂感之外，他没有任何目标可言。

的确，今日进教堂的人比以往更多，宗教书籍亦颇为畅销，人们比以往更多地谈到上帝。但这种宗教现象只是掩盖着深处的物质主义态度和非宗教的态度，这种现象可理解为对19世纪倾向(以尼采“上帝死了”的名言为特征)在意识形态上的一种反动，这种反动导因于人们的不安全感和认同感。实质上，在这种现象里找不到真正的宗教态度。

从某个角度看来，19世纪对有神论观念的抛弃，是件不小的成就。人们向现实迈出了一大步。地球不再是宇宙的中心；在一切被创造物中，人丧失了由上帝所指定的支配其他被造物的中心角色。从新的客观现实来研究人的潜藏动机，弗洛伊德认为对全知全能的上帝的信仰，乃植根于人类生存中的无助状态。人为了克服这种状态，便只能信仰以上帝为象征的父母和他们的帮助。他认为，人只有自己才能拯救自己；伟大导师的教导，父母、朋友和爱人洋溢着爱的帮助虽能帮助他，也不过是帮助他勇敢地接受生存的挑战，并全力以赴地回应这一挑战。

人放弃了如父母般伸出援助之手的上帝的幻象，但他同时也放弃了一切伟大的人道主义宗教的真正目标：克服一己之我的局限，达到爱、客观(objectivity)、谦和，尊重生活从而使生活本身成为生活的目的，使人成为其潜能得以实现的人。这些既是西方各大宗教的目标，也是东方各大宗教的目标。但是，东方没有超验的天父－救主这种观念的负担，而西方的一神教却对这一超验的观

念表示强烈的向往。道教和佛教在合乎理性与现实主义方面，优越于西方宗教。他们能够如实地、客观地看待人，因为没有别人，只有“觉者”才能作人的导师；而人们之所以能被他们引导，乃在于人人内心里皆有觉醒与开悟的能力。东方的宗教思想——道教与佛教，以及两者的结晶禅宗，所以对当今西方具有如此重要的意义，原因即在于此。禅宗帮助人们为其生存问题寻找答案，这个答案本质上同犹太教－基督教的传统答案并无二致；但禅宗的答案却不违背理性、现实主义与自主性，这正是现代人的极其可贵的成就。东方的宗教思想比西方的宗教思想更合乎西方的理性思想，这的确是耐人寻味的悖论。

二、弗洛伊德精神分析概念中的价值与目标

精神分析典型地表现了西方人的精神危机以及谋求解决这一危机的意图。在精神分析学说的最新发展中，在“人道主义”的或“存在主义”的分析中，明显地呈现出这一趋势。但在讨论我自己的“人道主义的”概念之前，我要说明的是，与大多数人所认为的完全相反，弗洛伊德本人的体系超出了“疾病”与“治疗”的概念，关系到人的“拯救”，而不仅仅是对精神病人的治疗。从表面上看，弗洛伊德是新精神病疗法的创始者，他的主要兴趣和毕生为之努力的主题也在于此。但是，若进一步观察，我们可看出在对神经症进行治疗的医疗观念背后，有着一种完全不同的兴趣，这种兴趣弗洛伊德很少表明，很可能连他自己都未曾意识到。这一隐藏的思想并不涉及精神疾病的治疗，而是涉及一种超出疾病与治疗观念的东西。这种东西是什么呢？他所发起的“精神分析运动”的性质是什么呢？弗洛伊德对人类未来的看法是什么呢？他的运动赖以建立起来的教条又是什么呢？

弗洛伊德对上述问题最明确的答案可能是："哪里有本我(Id)，哪里就得有自我(Ego)。"他的目标在于用理性控制非理性的、无意识的欲望，在于使人从他的无意识力量中解放出来。人想控制自己的无意识力量，就必须对之有所认识。他的目标是对真实有恰如其分的知识，这种知识乃是这个世界上唯一的指路明灯。这些目标是理性主义、启蒙哲学与清教伦理的传统目标。不过，当宗教与哲学以一种可以称之为"乌托邦"的方式提出了这些自我控制的目标后，弗洛伊德却是(或自己相信自己是)第一个通过无意识的探测把这些目标建立在科学的基础上，并指出如何实现这些目标的人。弗洛伊德代表了西方理性主义的顶点，与此同时，他又以他的天才克服了其中虚假的理性主义与肤浅的乐观主义方面，创造性地把理性主义与浪漫主义结合起来。而19世纪的浪漫主义运动，以其对人的情感的非理性方面的热衷和崇尚，本来是与理性主义相对立的。[①]

至于对个人的治疗，弗洛伊德比一般人所想象的更为关心哲学与伦理上的目标。在《精神分析引论》中，他谈到某些神秘实践用来导致人格根本转变的种种尝试。他接着指出："我们不得不承认，精神分析的治疗结果亦选择了类似的方法。其目的在于加强自我(Ego)，使其日益从超我(Super-Ego)中独立出来，扩充其视野，以便从本我(Id)中夺取更多的地盘。哪里有本我，哪里就得有自我。这是一种像开拓须德海[②]一样的文化工作"。他又以同样的口吻说道，精神分析疗法意在"把人从神经症症候、压抑及变态

---

① 关于对弗洛伊德所创建的精神分析运动中这种半宗教性质的详细分析，参看拙著《弗洛伊德的使命》(Sigmund Freud's Mission, New youk, Harper, 1959)。——原注

② Zuyder Zee，亦作IJsselmeer，荷兰北部一湖泊，与北海仅一堤之隔。——译注

性格中解放出来”。[①]他也同样看到，精神分析者的作用并不限于作一个“治病”的医生。他说：“精神分析者必须在某种意义上处于超然的地位：在有些分析情境中，他是患者的楷模；在另一些情境中，他得做患者的教师。”[②] 他又写道：“最后，我们不可忘了，分析者与患者的关系，建立在对真理的爱上面，即建立在对现实的认知上，它排除任何形式的虚伪与欺骗。”[③]

在弗洛伊德精神分析的概念中，还有一些超越通常疾病与治疗概念的因素。熟悉东方思想——特别是禅宗——的人，将会注意到下述因素与东方思想中的概念并非无关。首先要指出的是弗洛伊德关于知识导致转变的概念，他认为理论与实践密不可分，在认识自己这个行为中，我们也就改变了自己。毋庸赘言，这一观念同弗洛伊德当时和我们这一时代科学心理学的概念有多大的不同，在这种科学心理学中，知识本身仅停留在理论上，对知者却没有转变的作用。

弗洛伊德的方法还有一点与东方思想（特别是禅宗）密切相关。弗洛伊德并不赞同给有意识的思想体系以高度评价，而这恰恰是现代西方人的典型态度。相反，他认为我们有意识的思想只不过是我们整个精神过程中的一小部分，同渊源于内心深处的巨大力量相比，实在微不足道；这种力量是隐秘的、非理性的，同时又是无意识的。为达到对人的真正本性的洞察，弗洛伊德用自由联想的方法，打破有意识的思想体系。自由联想绕开逻辑的、有意识的、通常的思维方式，它把我们导向人格的新渊源，即无意识领域。不管对弗洛伊德无意识领域的内容有什么样的批评，事实上他已

---

① 《分析有无止境》(*Analysis Terminable and Unterminable*)，《选集》第五卷，第316页，霍加斯出版社。（着重号系引者所加，下同）

② 《分析有无止境》(Analysis Terminable and Unterminable)，《选集》第五卷，第351页，霍加斯出版社。

③ 同上，第352页。

因强调自由联想方法，而超越了西方通常的理性思维模式这一基点，从而转入新的趋向，这在东方思想中已有更彻底更长足的发展。

还有一点是弗洛伊德与当代西方态度完全不同的。这里指的是，他愿花费一年、两年、三年、四年、五年，或更多时间为同一个人做精神分析。这种疗程事实上使弗洛伊德受到诸多非议。毋须多说，我们应当力求使精神分析尽可能迅速有效；但我在这里要强调的是，弗洛伊德有勇气说为一个人花费穷年累月的时间是有意义的，只要这种努力能帮助他了解自己。从功利观点、盈亏的角度来看，这样做是不值得的。人们会说，从社会效果上看，为了一个人的转变花费这么多的时间去做这样一种冗长的分析，是不值得的。要理解弗洛伊德的方法，只有超越现代的“价值”观念，超越手段与目的之间的关系的现行观念，超越收支平衡表。如果我们认为一个人不可与任何物相比拟，如果他的解放、他的安宁、他的觉悟——无论我们愿意使用什么样的说法——乃是我们的“终极关怀”本身，那么我们就不能用时间和金钱来量度这一目的。提出这样一种寓含着对一个人巨大关切的方法，是具备着远见卓识和勇气的，尤为重要的是，它所体现的态度超越了西方的传统思想。

上述评论，并不意味着弗洛伊德已自觉地接近东方思想，尤其是禅宗思想。前面提及的许多因素，在弗洛伊德心中，与其说是有意识的，倒不如说是无意识的。弗洛伊德完全是西方文化、尤其是18—19世纪思想的产儿，他不可能接近禅宗中表现出来的东方思想，即使他熟悉这种思想也是徒然。弗洛伊德对人的描写，本质上是18—19世纪的经济学家与哲学家所描绘的图像。他们把人根本上看作是竞争的、孤立的，与别人的联系仅仅出于交换上的需要，满足经济与本能的要求。在弗洛伊德看来，人是一个受力比多驱使的机器，由将力比多兴奋保持在最低限度的原则控制。他认为人基本上是利己的，只是为了满足本能欲望的需要，才各自与他

人发生关系。在弗洛伊德看来,快乐是对紧张的松弛,而不是对喜悦的体验;人被看成知性与情意截然割裂;人不是完整的人,而是启蒙哲学家所说的知性自我;友爱是一种与事实背离的不合理要求;神秘体验是一种向婴儿期自恋的退化。

我所力图说明的是,弗洛伊德的体系中虽有这些同禅宗明显相违之处,却仍然有一些因素超越了通常的疾病与治疗的观念,超越了关于意识的传统理性观念,这些因素导致精神分析进一步的发展,这一发展与禅宗思想有着更为直接和肯定的联系。

不过,在讨论"人道主义的"精神分析与禅宗的联系之前,我想指出对理解精神分析进一步发展至关重要的一项变化,即要求进行分析的患者及他们所提出的问题发生了变化。

在本世纪初,来找精神病学家的主要是患有病症的人。他们或者是一只手震颤瘫痪,或者是有强迫性的清洗癖,或者为某些强迫性的念头所折磨。换言之,按照"病"这个字在医学上的意义,他们是生病了;某种东西妨碍了他们不能像所谓正常人一样行使其社会功能。如果这就是他们患病的原因,那么他们的治疗概念是与疾病概念相应的。他们想排除这些病症,他们的"健康"观念就是——不要生病。他们要求与常人一样健康,或许可以这样说,他们不想比社会上通常的人更不快乐、更不安宁。

这些人现在仍求助于精神分析家,精神分析对他们仍是一种排除病症、发挥其社会功能的治疗方法。不过,他们以前在精神分析家的病人中占多数,现在却成了少数——或许这并非因为他们在绝对数量上的减少,而是与许多新"病人"比较,在比例上成了少数。今天的这些新"病人"能发挥正常的社会功能,并非通常意义上的病人,但他们确实患着"时代病",即我前面所说的那种压抑和麻木不仁。精神分析家的这些新"病人",并不知道他们患的是什么病。他们抱怨着内心沮丧、失眠、婚姻不幸福、工作无趣味,以及其他诸如此类的烦恼。他们通常相信,这

种或那种特定症状即是症结所在，只要排除这些症状，就会一切如常。但他们通常未曾看到，他们的问题不在于沮丧、失眠，以及他们的婚姻或工作。这种种抱怨只是我们的文化允许他们表达内心深处某种东西的自觉形式，在人们的内心深处，有着所有自以为患着这种那种特定病症的人所共有的疾病。这个共同的疾病，即人同人自己、同他的同胞、同自然的疏离，是感觉到生命像沙子一样从手中流失，还未懂得生活就将死去；是虽生活在富裕之中却无欢乐可言。

精神分析能对这些“时代病”患者提供什么帮助呢？这个帮助是——而且必须是——不同于以往那种排除症状、使患者重新发挥其社会功能的“治疗”的。对于那些在异化中受苦的人，治疗并不在于使他免除疾病，而在于使他获得幸福安宁（well-being）。

然而，对幸福安宁下定义，却是相当困难的事。如仍停留在弗洛伊德体系中，则幸福安宁就不得不用力比多理论来界定，这不过是能够充分发挥其性功能而已；或者换一个角度，是对隐藏的俄狄浦斯情结的察觉。这些定义在我看来，只触及真正的人类存在问题及完整的人所达到的幸福安宁的边缘。任何对幸福安宁的尝试性回答，必须超越弗洛伊德的参考系，导向对人类存在的基本概念的讨论——尽管这个讨论必然是不完整的；人类存在的基本概念乃是人道主义精神分析的基础。只有这样，才能为比较精神分析与禅宗思想奠定基础。

三、幸福安宁的性质——人的精神进化

界定幸福安宁，第一步可作如下表述：幸福安宁是与人的本性相一致的存在状态。若再深入一步，我们会提出这样的问题：

就人的生存条件而言，这存在状态究竟是什么？这些条件又是什么？

人的生存蕴含着这样一个问题：他不由自主地被抛入这个世界，又不由自主地被带离这个世界。动物天生就禀赋着适应环境的机制，它完全生活于自然之中；与动物相比，人缺乏这种本能机制。他不得不主动去生活，而不是被生活所左右。他身处自然之中，却又超越了自然；他能意识到自己，但意识到自己是个分离的存在物又使他感到无法忍受的孤独、失落与无能为力。出生这一事实本身就蕴含着一个难以解决的问题。从他诞生那一刻起，生活就向他提出了问题，这一问题必须由他回答。每时每刻，他都必须回答它；不是用他的头脑，也不是用他的躯体，而是用他的全部身心来回答，用那会思、会梦、会睡、会吃、会哭、会笑的他来回答。生命所蕴含的这个难题到底是什么？这就是：我们如何克服因隔离感而产生的痛苦、禁锢和羞愧？如何才能与我们自己、与我们的同胞、与自然合为一体？人不得不以各种方式回答这个问题；即便是疯狂，也是一种解答。通过疯狂而摆脱外在世界，完全把自己封闭在自我的壳中，这样便能克服隔离的恐惧。

问题永远是相同的，答案却五花八门。不过根本上只有两种答案。一种是以退化到知觉尚未产生的合一状态——人诞生前的状态——来克服隔离。另一种答案则是完全的诞生，是发展人的认知、理性及爱的能力，达到一种超越自我中心的境地，从而与世界达成新的和谐、新的统一。

我们说的诞生，通常指生理上的分娩，这是十月怀胎后的结果。但这种诞生的重要性在许多方面都被过高估计了。重要的是，婴儿在初生头一周，同成年男女相比，更像是处于子宫之中。不过，诞生却有一个独特的方面：脐带被剪断了，婴儿开始了它的第一个活动——呼吸。从此以后，割断每一条原始纽带，

都只有靠真正的活动才能实现。

诞生不只是一个行动，而是一个过程。生命的目标在于完全诞生，可悲剧却在于我们中的大多数人至死都没有达到这种诞生。活着就是每一分钟都在诞生。一旦诞生停止，死亡也就来临。从生理学上看，我们的细胞组织处于不断诞生的过程中；但从心理学上看，我们大多数人却在到达某一点后就不再诞生。有些人完全就是死胎，在生理上他们继续活着，在心理上却渴望返回到子宫、大地、黑暗和死亡；他们是疯狂者或接近发疯者。另有许多人在他们的生命的道路上继续推进，但他们依然不能把脐带完全剪断；他们对母亲、父亲、家庭、种族、国家、地位、金钱、神祇等仍有着共生性的依附；他们从未完全成为他们自己，从而也就从未完全诞生。[1]

---

① 关于人从对父母的依附进化到完全的独立和醒悟，爱克哈特在其《赞美书》(The Book of Benedictus) 中作了出色的描述："在第一阶段，如圣奥古斯丁所说，内在的人或新的人追随着善者与虔敬者的脚步。此时他依然是他母亲怀中的婴儿。

"在第二阶段，他不再盲从善者。他热切地追求正确的教导、善意的规劝和神圣的智慧。他背朝人而面向神，离开母亲膝下，对着天父微笑。

"在第三阶段，他愈益同其母亲分开，离她怀抱越来越远。他避开了忧虑，抛弃了恐惧。虽然他可以不受惩罚地以无情和不义的态度对待一切人，但他并不满足于此，因为他已完全沉浸于神的爱中，他心中充满了行善的愿望。神已使他如此坚定地处于喜悦、神圣和爱之中，以致凡是与神不合的事，在他看来都是无价值的、可厌的。

"在第四阶段，他愈益成熟，在爱、在神中扎下根来。他随时准备迎受任何斗争、任何考验、灾祸和痛苦，并且是心甘情愿，甘之如饴。

"在第五阶段，他处于平和之中，享受着至高无上、难以描述的智慧带给他的充实。

"在第六阶段，他被神的永恒性所塑造和改变。他已达到充分的完美，不再顾到短暂的事物与世俗的生命；他被吸引并沉醉于神的形象中，变成神的孩子。这是至高无上的阶段，是永恒的安宁与福祉。内在的人和新的人的目的是永恒的生命。"——《迈斯特·爱克哈特》(Meister Eckhart)，埃文斯 (C.de B. Evans) 译，伦敦，1952，第二卷，第80—81页。——原注

对生存问题企图作退化性的解答，可以采取各种不同的形式；但这些人的共同点则在于他们注定失败，并导致痛苦。人一旦从与自然处于前人类的、乐园式的合一状态中分离；他就决不能返回他所从出的状态，两个带着火剑的天使阻挡了他的退路。只有死亡或疯狂——而不是生活与清醒——才能达到这种复归。

人可以在几个层面上寻求这种退化性的结合，但这同时也是病态的与非理性的层面。他可能被返回子宫、返回母亲大地、返回死亡的渴望所主宰。如果这个目标是耗尽一切而无限制的，其结果就是自杀或疯狂。另一种寻求合一的退化方式较少危险，也较少病态，它的目的是与母亲的怀抱、或母亲的手、或父亲的命令连结在一起。各种目的的差异，表示着各种人格的差异。那些想留在母亲怀抱中的人，是永久依赖性的乳儿，当他被爱、被照顾、被保护、被赞美时，他会有一种安适感；当他遭受同充满慈爱的母亲分离的威胁时，他就充满不可忍受的焦虑。同父亲命令连结在一起的人，也许会发展出相当大的主动性与活动性，但他永远都匍伏在一个对他发号施令、奖赏或惩罚他的权威脚下。另一类退化倾向蕴于破坏性中，旨在以破坏一切人和物的欲望来克服隔离。他可能是以吞食一切人和物的愿望寻求这一点，就是说想把世界及万物都当作口中之食，或除了自己外要完全毁灭一切。另一种企图克服隔离痛苦的方式，在于建立人们的自我，成为一个隔离的、确定的、不可破坏的“物”。于是，他把自己感受为他的财产、他的力量、他的声望和他的智力。

一个人要想从他的退化性结合中摆脱，必须逐渐克服他的自恋倾向。就初生儿来说，甚至尚未感知到存在于他之外的世界；他仍与母亲的乳头和乳房合为一体，他仍处于一种主客分化前的状态。此后不久，儿童发展出区分主客体的能力，但也仅仅是感觉到我与非我的不同。但在情感方面，要想克服自恋式的全知全能态度，就需要有充分成熟的发展，但这一阶段是很难达到的。

我们可以在儿童或神经症患者的行为中，清楚地观察到这种自恋的态度，只是前者通常是有意识的，而后者则是无意识的。儿童并不是以事实的本来样子来接受它，而是以他所要求的样子来接受它。他生活于他的愿望之中，他对现实的看法就是他所要求的那个样子。假如他的愿望没有实现，他会大发脾气，其作用就是（通过父母的中介）迫使世界符合他的愿望。在儿童的正常发展中，这种态度会慢慢变得成熟，从而意识到现实，接受这个现实及其规律和必然性。而神经症患者则达不到这一点，他对现实不能放弃自恋式的解释。他坚持现实必须符合他的观念，一旦发现情况并非如此，他的反应要么是迫使事实符合他的愿望（就是去做无法办到的事）；要么就是感到自己无能为力，因为他不能去做无法办到的事。这种人所具有的自由观——不管他是否意识到——乃是一种自恋式的全知全能观；而一个完全发展的人，他的自由观乃是对现实及其规律的认识，并在必然规律的范围内行事。他以自己思想与情感的力量来把握世界，并建设性地把自己与世界联系起来。

这些不同的目标与达到目标的方式，根本上并非思想体系的不同。它们是不同的存在方式，是所有人对生活提出的问题所作的不同回答。由各宗教体系所给出的相同答案，就构成宗教的历史。从原始的噬杀同类到禅宗，人类对生存问题仅仅给出少量的答案；而每个人在他自己的生活中，也都给出各自的答案，虽然他通常并未意识到他所给出的答案是什么。在我们西方文化中，几乎每个人都以为他所给出的就是基督教的或犹太教的答案，或是开明的无神论的答案。但是，如果能对每个人作精神上的 X 光透视，我们会发现有如此众多的吞噬同类者，有如此众多的图腾崇拜者，有如此众多形形色色的偶像崇拜者，而基督教、犹太教徒、佛教徒和道教徒却为数甚少。对于人的生存，宗教是一种正规而又精巧的答案，因为它可以在意识中为人们分享，并与其

他人共同参与宗教礼仪。所以即使是最低级的宗教，也能使人在这团体中产生一种合理感和安全感。当人们不再参与这种宗教，当退化的愿望同意识及现存文化的要求发生冲突时，神经症就成了一种隐秘的、个人的“宗教”。

为了理解一个患者——或任何人——我们必须知道，对于生存问题，他的回答是什么；或换种方式来说，他那种隐秘的、个人的宗教是什么？他把他的全部努力和热情奉献给什么？大部分我们所认为的“心理问题”，只不过是他给出的基本“答案”的派生结果。因此，在这个基本答案——即他那隐秘的、私人的宗教——被了解之前，企图去“治愈”他的疾病，毋宁说是徒劳无益的。

现在，让我们回到幸福安宁这一问题，根据上述讨论，我们应如何继续对它下定义呢？

幸福安宁是理性达到充分发展的状态——这里的理性并不仅限于知性判断上的意义，而是以“让事物如其本然”（用海德格尔的说法）的方法去掌握真理。只有当人在克服自恋，达到开放，富于回应、敏锐、清醒、空灵（用禅宗的说法）上达到一定的程度，他才能在同样的程度上获得幸福安宁。幸福安宁意味着在情感上与人和自然完全交融，克服分裂感和异化感，达到万物一体的体验，与此同时又体验到我自己是一个独立自在的实体，是一个不可分离的个体。幸福安宁意味着完全的诞生，意味着使人的潜能得以充分发展；它意味着充分的欢乐和悲哀，换言之，从常人所处的半昏睡状态中觉醒，达到充分的醒悟。果真如此，亦即意味着具有创造性，对己、对人、对一切存在物发生作用，作出回应，即以真正的、完整的人——我，对每一如其本然而存在的人和事物，发生作用并作出回应。在这处于创造性领域内的真正回应中，如实地观照世界，并体验到那就是我的世界，是因我对它的创造性领悟而被我所创造与改变了的世界，因而这个世

界不再是“他在的”陌生世界，而成为我的世界。最后，幸福安宁意味着抛弃人们的自我（Ego）的保存与扩张。不是在占有、聚敛、贪婪和利用中，而是在生命活动中去确立自己、体验自己。

前面我曾试图指出个人与宗教史的平行发展。鉴于本文讨论的是精神分析与禅宗的关系，我觉得有必要对宗教发展的某些心理方面作进一步描述。

我曾说过，人由于他的存在这一事实而面临一个问题，这个问题产生于他内在的矛盾——他生存于自然中，同时又因他自觉到自己生命的存在而超越自然。任何人，只要他关注这个问题，并把回答这个问题当作他的“终极关怀”——以全部身心而不只是用思想来回答，他就是一个“宗教性的”人；而凡是试图提供教导或传播这种答案的任何体系，就都是“宗教”。反过来说，任何人——以及任何文化——如果对这个存在的问题充耳不闻，那就是非宗教的。我们这些生活于20世纪的人就是最好的例子。我们企图用种种方法来抹除这个问题，诸如财产、声望、权力、生产、玩乐等，最终是企图忘记自己的存在。无论他如何经常想到神或进教堂，也无论他多么信仰宗教的观念，假如他的全部身心对存在问题充耳不闻，假如他对此提不出答案，他就是在虚度时光，他就像他所制造出来的千百万物品一样，来去匆匆。他不过是想到了神，并没有体验到自己就是神。

但是，各宗教除了都要给存在问题提供一个答案之外，在其他方面并不必然地具有共同点。宗教在内容上，并无什么一致性可言。恰恰相反，前面已经提及，关于个人的存在，有着两种截然相反的答案。一种是回到前人类、前意识的存在状态，抛弃理性，变为动物，由此而再度与自然合一。表达这种愿望的方式五花八门，其中极端的一种，可见诸日耳曼人的秘密社会组织“狂暴战士（字面意义为“熊衫”)。该组织成员把自己认同为熊；一

个年轻人在加入这个组织时，必须“用一阵可怕而带侵犯性的狂暴发作来改变他的人性，这种发作使他同化为狂暴的兽类”。[1]（返回前人类状态从而与自然合一，并不仅限于原始社会，当我们把“熊衫”与希特勒的“褐衫”联系起来看时，就可明了这一趋向。国社党的大多数党徒，由世俗的、投机的、无情的、追逐权力的政客、容克地主、将军、商人和官吏组成，其核心则以希特勒、希姆莱、戈培尔这三个寡头为代表，基本上与原始的熊衫党没有两样。他们被“神圣的”狂怒所驱使，旨在以毁灭作为其宗教幻想的最终实现。复活了“谋杀仪式”传说的20世纪的熊衫党，在对犹太人的所作所为中表现出他们最深的欲望：谋杀仪式。他们进行谋杀仪式的对象最初是犹太人，接着是外国居民，然后是德国人本身，最后是在彻底的毁灭仪式中谋杀了他们的妻儿和自己。）以返回前人类状态来同自然合一的，还有其他一些原始的宗教形式。这可见诸部落认同于图腾动物的崇拜礼仪中，见诸那些热衷于崇拜树木、湖泊、洞窟的宗教体系中，见诸那些旨在泯除意识、理性和良知的狂乱崇拜中。在所有这些宗教中，神圣的事物乃是那些能够在幻想中将人转变到前人类状态的东西，而“圣旨”（例如萨满[2]）乃是那种为达到其目的而已经远远走在前面的人。

另一种极端则以所有寻求人类存在问题之答案的宗教为代表，它们完全摆脱了前人类的存在状态，发展了人类特有的理性与爱的潜能，由此找到其与自然、人与人之间的新型和谐。虽然，在较原始的社会中，或许已有个别人作过这样一种努力，但就整个人类而言，大致的界限可定在大约公元前两千年到公元初

① 伊利亚德（Mircea Eliade）：《诞生与再生》（Birth and Rebirth），纽约，1958年，第84页。——原注

② 萨满，萨满教巫师。——译注

之间。远东的道教与佛教、埃及阿肯纳顿[①]的宗教革命、波斯的琐罗亚斯德[②]的宗教、巴勒斯坦摩西的宗教、墨西哥的克萨寇特(Quetzalcoatl)宗教,[③]它们都代表了人性的充分转变。

所有这些宗教都探求着合一——不是退化到前个人的、前意识的伊甸园式的浑然一体,而是在新的层次上的合一:这只有在人经历了他的孤立、经历了与自己与世界的异化阶段并得到完全的诞生之后才能达到。这个新的合一的前提是人的理性的充分发展,引导他在把握现实上达到理性不再排除人之当下直观的阶段。这一崭新的目标引导我们向前,而不是倒退到过去,它有许多象征:道、涅槃、悟、善、上帝。这些象征之不同,是由产生这些宗教的各个国家不同的社会和文化使然。在西方传统中,为"这个目标"所选的象征是一个至高无上的国王或酋长的权威形象。但早自旧约时代始,这个形象就从专断无常的统治者变为受与人缔结的契约和诺言所约束的统治者。在先知文学中,这个目标被视为在弥赛亚时期中人与自然间新的和谐;在基督教中,上帝将自己显示为人;在迈蒙尼德[④]哲学及神秘主义中,神人同形及权威主义的因素几乎已完全消除,尽管在西方宗教的通俗形式中,这些因素依然没有多大变动。

犹太-基督教与禅宗思想相同的是,它们都察觉到为了达到完全的开放、富于回应、觉醒及生气盎然,我必须摒弃我的"意

① 阿肯纳顿(Akhenatem,前1372—前1354在位),古代埃及第十八王朝国王。在位期间曾发动宗教改革。——译注

② 琐罗亚斯德(Zoroster,约前7至前7世纪):古代波斯的宗教改革者,琐罗亚斯德教的创建人。——译作

③ 参见塞乔尼(Laurette Séjournée):《燃烧的水》(Burning Waters),伦敦,1957.——原注

④ 迈蒙尼德(Maimonides,1135-1204):西班牙的犹太教律法家、神学家及哲学家。——译注

志”（此指驱使、引导、遏制我的内在世界与外在世界的欲望）。按禅宗的说法，这一点往往被称之为“空我”（使我空）——但这并非意味着消极，而是为接受世界而开放自己；在基督教的用语中，则常称之为“自我克制以接受上帝的意志”。在这两种不同的说法背后，基督教与佛教的经验看来并无多大区别。然而，就通俗的解释与经验而言，基督教的说法意味着人不要自作主张，而要把决定权交给注视着他，并知道何以对付他的全知全能的天父。在这一经历中，显然不能造成开放与回应，只能是顺从与屈服。假如没有上帝的观念，人反而能在真正舍弃利己主义的意义上做到顺从上帝的意志。这似乎是一种背谬：如果我忘却上帝，反倒能真正顺从上帝的意志。禅宗“空”的概念蕴含着舍弃自己意志的真正意义，却没有退化而求助于天父的盲目崇拜的危险。

四、意识、压抑与解除压抑的性质

在前一章中，我曾试着勾划了有关人和人的存在的基本思想，这些思想构成了人道主义心理学的目标之基础。但这些基本思想是精神分析与其他人道主义哲学和人道主义宗教所共有的，现在我们必须着手描述精神分析借以实现其目标的特殊方法。

毫无疑问，精神分析方法中最有特色的因素，是致力于使无意识成为意识，或者用弗洛伊德的话说，是致力于使本我（Id）转变为自我（Ego）。这种说法尽管听起来简单明了，实际上却并非如此。因为由此必然产生下面的问题：什么是无意识？什么是意识？什么是压抑？无意识怎样变成意识？如果无意识变成了意识，其结果又会怎样？

首先，我们必须考虑到，意识和无意识这些术语在使用中往

往有种种不同的含义。一种含义或许可以称之为功能性的，此时“意识”和“无意识”涉及个人内在的主观状态。说他意识到这种或那种心理内容，指的是他觉察（be aware of）到某些情感、某些愿望、某些判断等。在同一意义上，无意识一词的使用则涉及一种心理状态，在这种状态中此人并未觉察到他的内在经验；如果他完全未觉察到包括感官经验在内的一切经验，他就完全像是一个无意识的人。说某个人意识到某些情感，意思是就这些情感而言，他是有意识的；而说某些情感是无意识的，意思是说就这些心理内容而言，这个人是无意识的。我们必须记住：“无意识”指的并不是没有任何冲动、感受、愿望、恐惧等，而仅仅指的是没有觉察到这些冲动。

与上述功能性用法完全不同的是另一种用法，这种用法涉及人体内的某些部位，以及与这些部位相关联的某些心理内容。通常，人们就正是在这种情形下使用“意识”和“无意识”这些词汇。这里，“意识”乃是人格的一部分，具有特定的内容；而无意识则是人格的另一部分，具有另一些特定的内容。在弗洛伊德看来，无意识基本上是非理性的渊薮；而在荣格的思想中，其含义却似乎完全相反：无意识基本上是智慧的最深渊源，而意识则是人格的知性部分。在这种关于意识和无意识的看法中，无意识被视为就像一座房子的地窖，凡是在上层结构中没有地位的东西，统统都被堆放在其中。弗洛伊德的地窖主要储藏人的邪恶；荣格的地窖则主要储藏人的智慧。

正像沙利文强调过的那样，在“部位”的意义上使用“无意识”这一术语是令人遗憾的，它对心理事实作出了一种拙劣的解释。我想补充的是，喜欢这种实体性的概念而不喜欢功能性的概念，恰好符合了当代西方文化的一般倾向，即从我们实际拥有（have）的事物去理解，而不是从事物之本有（being，指存在。——译者）去理解。我们有我们的焦虑，有失眠症，有一种

抑郁的心情，有一位精神分析医生，恰似我们有一辆汽车、一幢房子或一个孩子。以同样的思路，我们也有一个“无意识”。许多人之所以用“下意识”（subconsicous）一词来取代“无意识”，这并非偶然。他们之所以这样做，显然出自这样一条理由，即“下意识”本身更符合部位化了的概念。我可以说“我没有意识到”某件事，但我却不能说“我下意识到”某件事。

“意识”一词还有另一种用法，这种用法也往往造成混乱。意识被等同于进行反思的知性，而无意识则被等同于未被反思到的经验。当然，只要这种意义本身是清楚的，而不致于与另外两种意义混淆起来，对意识与无意识的这种用法本来也无可非议。尽管如此，这种用法却似乎并不成功；知性的反思当然总是有意识的，但却并非一切意识到的东西都是知性的反思。如果我看着一个人，我就察觉到这个人，察觉到我心中所发生的一切与他相关的东西，但只有当我把自己同此人相区分，从而拉开主体与对象的距离，这时候意识才能等同于知性的反思。同样，如果我仅仅察觉到我在呼吸，这也完全不同于我对呼吸的思考；事实上，一旦我开始思考我的呼吸，我也就不再察觉到我在呼吸。同样的道理也适合于一切把我自己同世界关联起来的行为。关于这一点，后面还要详加讨论。

我们既然决定把意识和无意识分别说成是觉察状态与不觉察状态，而不说成是人格的某些“部分”及其特殊内容，我们现在就必须考虑这样一个问题：究竟什么东西妨碍了某种经验被人觉察到，也就是说，妨碍了它成为意识。

但是在我们开始讨论这一问题之前，首先得回答另一个问题。如果我们在精神分析的背景中谈论意识与无意识，则自然包含这样一层涵义。即意识比无意识有更高的价值。如果不是这样，我们又何必要致力于拓展意识的领域呢？但显而易见的是，通常所说的意识并没有这种特殊的价值。事实上，人们在其自觉

意识中所拥有的东西，大都是虚构和幻相；而情形之所以如此，主要并不是由于人们无能力看见事情的真相，而更多地倒是由于社会的职能。人类历史除某些原始社会形态外，大都是以少数人统治和剥削多数人这一事实为特征的。为了做到这一点，少数人通常诉诸武力，但仅有武力也还不够。在长期的历史进程中，大多数人最后不得不自愿地接受了对自己的剥削——这一点，只有在他们头脑中被灌满了各式各样能够为他们接受少数人统治进行辩解和作出解释的谎言和虚构时才可能做到。然而，这还并不是唯一的原因，还并不足以说明人们关于自己、他人、社会的大部分看法皆属虚构这一事实。在历史发展过程中，每个社会都迫于自身的生存需要而不得不在某种特殊的形式中得到发展，社会的生存通常是靠牺牲和忽略一切人共同的人类目标而实现的。社会目标与普遍目标之间的这种矛盾，也导致了（在社会的规模上）编造各式各样的虚构和幻相，而这些虚构和幻相则具有抹煞普遍的人性的目标与特定的社会目标之间的二元对立并使之合理化的作用。

因此我们可以说，意识的内容大多是虚构和幻相，恰恰不能反映现实。像这样的意识根本不是什么值得称道的东西。只有当那隐蔽的现实（也即是未意识到的现实）被揭示出来，从而不再是隐蔽的（即业已成为意识到的）现实时，某些有价值的东西才得到了实现。这一点我们稍后再作讨论。现在我所要强调的仅仅是：我们意识中的大部分东西乃是“虚假的意识”，而且，主要正是社会用这些虚幻的、不真实的看法灌满了我们的头脑。

然而，社会的影响还不仅是向我们的意识中灌输种种虚构，它还阻止我们去觉察事情的真相。对这一论点作进一步的发挥，我们就会直达核心的问题，即压抑和无意识是如何形成的。

动物能够意识到它周围的事情，这种意识，用巴克(R.M.Bucke)的话来说，可以称之为“简单的意识”。人的大

脑结构，由于比动物的大脑结构更大更复杂，故超越了这种简单的意识而成为自我意识（self consciousness）、自我觉知（即觉知到自己是其经验之主体）的基础。但也许正因为其高度的复杂性[①]，人的觉知才能以各种各样可能的方式被组织起来，以致任何经验要想被觉知到，它就必须在用来组织意识思维的范畴中得到理解。某些范畴，例如时间和空间，可能是普遍一致的，而且可能构成了一切人共同的知觉范畴。另一些范畴，例如因果关系，可能对许多人（但却并不是对一切人）自觉的知觉形式是有效的。还有一些范围则甚至更缺乏普遍性并因文化的不同而不同。但不管怎样，经验要想被觉知到，只能是在它能够凭借一个概念系统[②]及其范畴而得到理解、得到关联并变得合理有序的条件下才能办到。这个概念系统本身乃是社会进化的结果。每一个社会都通过其自身的生存实践，通过种种关系模式、情感模式和理解模式而形成一个范畴系统并以此决定其觉知形式。这一范畴系统的作用就仿佛是一个受社会制约的过滤器；经验要想被觉察到，除非是它能够穿透这个过滤器。

这样，就需要我们更具体地去理解：这个“社会过滤器”是如何发挥其作用的；它如何能够允许某些经验通过其过滤，与此同时又不让另一些经验进入意识的觉知。

---

① 关于这一点，在同威廉·沃尔夫博士（Dr. William Wolf）就意识的神经学基础所作的个人交换意见中，我的思想曾受到极大的启发。——原注

② 夏赫特（E. Schachtel）在一篇精彩的论文《论记忆和童年记忆缺失》（载《精神病学》杂志第十卷，1947年）中发表过同样的看法。但正像论文标题表明的那样，他主要关注的是有关童年记忆缺失这种更为特殊的问题，以及儿童使用的范畴与成人使用的范畴两者之间的差异。他的结论是：“童年时代的经验，之所以不能见容于成人的记忆组织和记忆范畴，在极大的程度上是由于……成人记忆的‘习俗化’。”在我看来，他关于儿童和成人记忆所说的一切是正确的。但是我们发现，不仅在儿童和成人的范畴之间存在差异，而且在不同文化的范畴之间也存在差异；更何况，这个问题不仅是一个记忆问题，而且也是一般意义上的意识问题。——原注

首先，我们必须考虑到有许多经验，其本身是不容易被知觉到的。疼痛或许是最容易被自觉意识到的肉体经验；性欲、饥饿也很容易被知觉到；显然，一切与个体生存和群体生存有关的感觉都比较容易被觉知到。但一旦轮到一种较为复杂较为微妙的经验，例如：

看见了一朵玫瑰花蕾，
那上面还有露珠点缀；
早晨的空气寒冷清爽，
太阳升起伴随着鸟儿的歌唱。

这种经验在某些文化中（例如在日本）就很容易被知觉，而在现代西方文化中，同样的经验则往往不被觉察到，因为它还不够“重要”、“重大”到足以被注意到。微妙的情感体验究竟能否被知觉到，这要取决于这种经验在特定的文化中被培养的程度。有许多情感体验在一种特定的文化中根本就没有词语来表达，而在另一种语言中却可能有丰富的词汇来表现这些感情。例如在英语中，我们就用“爱”（love）这个词来表达从喜欢到爱情到友爱到母爱这一系列经验。当不同的情感体验在一种语言中不是以不同的词语来表达的时候，一个人的种种体验就几乎不可能被知觉到，反之亦然。因此，从总体上讲，我们不妨说当语言中还没有相应的词的时候，一种体验即很难被觉察到。

但这还只是语言的过滤功能的一个方面。不同的语言不仅在它们用来表达某些情感体验的词汇的丰富性上有所不同，而且在它们的句子排列、语法结构以及词根本义上都有所不同。整个语言包含着一种生活态度，它是人们以某种特定方式去体验生活的

凝固表现。[1]

这里有一些例子可以说明这一点。例如，在有些语言中，“下雨了”这个句子中的动词形式是可以有不同的变化的，这种变化取决于我说下雨了是因为我站在雨地里全身已被淋湿，是因为我从屋里看到外面在下雨，还是因为有人告诉我现在下雨了。显然，语言对人们经验到同一个事实（在这里就是下雨了这个事实）的不同来源所作的强调，对人们经验到事实的方式会发生深刻的影响（例如，在我们当代的文化中，由于强调的是知识的纯知性的一面，于是我如何知道这一件事实——是从直接经验中知道，从间接经验中知道，还是从道听途说中知道——就显得无足轻重了）。在希伯莱语中，动词变化的主要原则是判断一个动作是完成了还是没有完成，而这个动作发生的时间——过去、现在还是未来——则仅仅用次要的方式来表现。在拉丁语中，这两条原则（时间和完成）是同时被运用的；而在英语中，我们却主要着重时态的运用。不言而喻，动词变化中的这些差异也表现了人们经验中的差异。[2]

还有一个例证可以从不同的语言，甚至从说同一种语言的不同人对名词和动词的不同用法中找到。名词涉及的是一种“事物”，动词涉及的则是一种活动。目前越来越多的人宁愿以“拥有事物”（having things）这种方式来思维而不愿以“生活或行动”（being or acting）这种方式来思维，足见他们喜爱名词胜过了动词。

语言通过其词汇、语法、句式以及冻结在其中的整个精神，

---

① 参看本杰明·沃夫（Benjamin Whorf）在其《理论语言学论文集》（华盛顿，1952 年版）中所作的开拓性贡献。——原注

② 这一差异的意义，在《旧约》的英译本和德译本中特别明显。当希伯莱文本用完成时态来表达一种情感体验，例如爱的体验的时候，其本来意思是“我充分爱了。”（I love fully.）而译者却往往误译为“我曾爱过。”（I loved.）——原注

决定了我们如何去体验，以及哪些经验能够进入我们的知觉。

社会过滤器之所以能够使我们知觉到某些经验，其第二个层面是逻辑，逻辑指导着一定文化中人们的思维方式。正像大多数人都认为自己的语言是“自然的”而其它的语言不过是不同的词汇来表达同样的事情一样，他们也认为决定人们如何思维的准则是自然的和普遍一致的，从而在一种文化系统中不合逻辑的东西，在任何其它文化系统中也必然不合逻辑，因为它与“自然的”逻辑相冲突。关于这个问题的一个好的例子是亚里士多德的逻辑和辩证逻辑（paradoxicallogic）之间的差异。

亚里士多德的逻辑建立在同一律（它申明A就是A）、无矛盾律（A不是非A）、排中律（A不可能既是A又是非A，既不是A又不是非A）的基础上。亚里士多德说：“同一事物不可能在同一刻和同一个方面既属于又不属于同一事物……这就是一切原理中最确实的一条原理。”[①]与亚里士多德逻辑相反的是人们不妨称之为辩证逻辑的逻辑。这种逻辑认为A和非A并不相互排斥。辩证逻辑在中国和印度的思想中，在赫拉克利特的哲学中，在黑格尔和马克思的思想中（以辩证法的名义）占有突出的地位。老子的“正言若反”，[②]庄子的“其一也一，其不一也一”，[③]以概括的语言清楚地表述了辩证逻辑的一般原理。

如果一个人生活在这样一种文化中，在这种文化中亚里士多德逻辑的正确性从未受到过任何怀疑，那么，对他说来，要觉察到与亚里士多德逻辑相冲突的经验，即使并非完全不可能，至少

---

① 亚里士多德：《形而上学》1005b. 20，引自霍普（R.Hope）译本：哥伦比亚大学出版社，1952年版。——原注

② 老子：《道德经》，见米勒（F. Max Mueller）编：《东方圣书》第三十九卷，牛津大学出版社，1927年版，第120页。——原注

这句话出自《老子·第七十八章》。——译注

③ 这句话出自《庄子·大宗师》。——译注

也是极其困难的；而这些经验，从其文化的角度看也将是荒诞不经的。一个很好的例子是弗洛伊德关于“矛盾心理”（ambivalence）的概念。这个概念认为一个人可以在同一时刻对同一个人既爱又恨。这种经验虽然从辩证逻辑的角度看是完全“合乎逻辑”的，但从亚里士多德逻辑的角度却始终不能被理解；从而，对大多数人说来，要觉察到这种矛盾心情乃是极其困难的。如果他们感觉到爱，他们就不可能感觉到恨；因为，要在同一时刻对同一个人既爱又恨，这纯属荒唐无稽的事情。[①]

除语言和逻辑外，社会过滤器的第三个层面是经验的内容。任何一个社会都必然排斥某些思想和情感，不让它们得到思考、感受和表达。有许多事情不仅是不能去“做”，而且是不能去“想”。例如，在一个军事部落里，其成员完全靠杀戮和掠夺其他部落的成员为生，这里边或许有那么一个人可能对杀戮和掠夺产生了厌恶的感情；但更可能的则是他根本意识不到这种感情，因为这种感情必然不能见容于整个部落的感情。意识到这种不能见容的感情包含着一种危险，即感受到自己被完全孤立和排除在社会之外。因此，一个有这种厌恶感的个人，更可能产生一种发呕的心理生理症状，而不至于让这种厌恶感进入自己的意识。

与此相反的情形可能发生在一个宁静的农业部落的成员身上，他内心中有一种外出掠夺和杀戮其他部落成员的冲动，但他同样不能容许自己意识到自己的这种冲动，而是产生一种病态的症候——很可能是一种紧张和惊恐。还有一个例子：在我们的各大城市中有许多商店店主，他们的许多顾客中一定有一个人极需买一套衣服，而又没有足够的钱来买哪怕是最便宜的一套。在这许多店主中间，一定有那么几个人有一种自然的人性冲动，想送一套衣服给这位顾客而只收下他能够支付的那么一点钱。但是，

① 参看我在《爱的艺术》中对这一问题所作的详细讨论。——原注

有多少店主会允许自己意识到这种冲动呢？我想是极少的。绝大多数店主都会压抑这种冲动，而在这些人身上，我们很可能发现某些用来掩盖这种无意识冲动的攻击性行为，或者，在他们当晚的梦中发现这种冲动的表现。

与社会允许的东西不相容的心理内容是不能进入意识领域的。在说明这一论点的过程中，我想进一步提出两个问题来讨论：为什么某些心理内容不能见容于一个特定的社会？以及，为什么个人如此害怕意识到这种禁忌的心理内容？

对于第一个问题，我必须提到“社会性性格”这一概念。任何一个社会为了自身的生存，都必须以某种方式塑造其成员的性格，从而使他们能够自觉自愿地去做他们不得不做的事情；他们的社会职能必须内化、转变为渴望去做某些事情而不是非得做某些事情不可。一个社会不能容许人们偏离这一模式，因为如果这种“社会性性格”丧失了它的凝聚力和稳定性，许多个人的所作所为就不再符合社会的希望，而社会在一定形式中的生存就会受到威胁。当然，不同的社会推行其社会性性格的强硬程度并不相同，在如何遵守种种禁忌以保持这种性格方面也不相同，但是任何社会都有它自己的禁忌，对这些禁忌的冒犯必然会遭到社会的惩罚。

第二个问题是为什么个人如此害怕这种暗含的惩罚，以致他竟不能容许自己意识到那些受到禁止的冲动。要回答这个问题，我同样必须提到我在其它地方所作的详细论述。[①]简单地说，除非一个人变得疯狂，否则他就必须以某种方式使自己与他人相关联。完全丧失与他人的人际关系，必然会使他濒于疯狂的边缘。人作为一种动物，最害怕的就是死亡；就人是人而言，他最害怕

① 参看我在《逃避自由》和《健全的社会》中对这一思想所作的详细阐述。——原注

的是彻底孤独。正是这种恐惧，而不是弗洛伊德设想的阉割恐惧，有效地阻止了一个人意识到种种禁忌的情感和思想。

于是我们得出这样的结论：意识和无意识是受社会制约的。我能够察觉到我的一切情感和思想，只要它们能够顺利通过（受社会制约的）语言、逻辑和禁忌（社会性性格）这三重过滤。所有那些不能通过过滤器的经验将永远留在知觉的外面，也就是说，它们将始终是无意识。①

关于对无意识社会性性质的强调，还必须作两点说明。第一点，也是十分明显的一点是：除了社会的种种禁忌之外，还有个人对这些禁忌的进一步完善，这一点因家庭的不同而不同。一个儿童若由于害怕被父母抛弃而不敢觉察到那些对父母说来是禁忌的经验，他就不只是受到社会的正常压抑，而且还受到过滤器中个人层面的压抑而意识不到上述情感。另一方面，父母如果有较大的内在开放性和较少的"压抑"，则由于他们的影响，往往能够使社会过滤器（以及超我）不那么狭隘和难以通过。

第二点说明涉及一种比较复杂的现象。我们不仅压抑那些同社会思维模式不相容的欲望，而且，凡是同一个人的整个生命结构和生长原则不相容的欲望，凡是同"人道主义良心"（即我们内心以人的充分发展名义说话的声音）不相容的欲望，我们也往往加以压抑。

破坏性冲动、退回母体的冲动、死亡的冲动、吃掉那些我想与之亲近的人的冲动——所有这些冲动以及其它种种退行性冲动都既可能见容于社会性性格，也可能不见容于社会性性格，但无论如何，这些冲动与人性进化之固有目标是水火不相容的。婴儿希望得到他人的照料是正常的，也就是说，它符合于婴儿当时的

① 通过对意识的这一分析，我得出了与卡尔·马克思同样的结论："不是人们的意识决定他们的存在，相反，是人们的社会存在决定了他们的意识。"——原注

进化状态。但如果成人也有同样的愿望，那就是病态的，因为他不仅受到过去的推动，而且受以生命结构中固有目标的推动，能够意识到自己实际的存在与他应有的存在之间的差距。这里，“应该”一词并不被用来指道德意义上的命令，而是被用来指内在的进化目标，这些目标乃是他赖以形成的染色体中生而固有的，正如他未来的体格以及眼睛的颜色等早已“存在”于染色体中一样。

如果人丧失了与自己生活于其中的社会群体的接触，他会害怕陷入完全孤独的境地，由于这种恐惧，他绝不敢去想那些“不能去想的东西”。但是，人同样也害怕被完全隔离在人性之外，而这个人性就在他自身之中并以其良心为代表。要做到完全的非人性也同样是可怕的，尽管历史上的证据似乎表明：只要整个社会都采取非人性的行为准则，则非人性并不如遭到社会的流放那么可怕。一个社会越接近人性的生活准则，与社会隔绝和与人性隔绝之间的冲突就越小。社会目标与人性目标之间的冲突越大，个人越是被分裂于这危险的两极。不用说，一个人由于其智力与精神的发展越是感觉到自己与人性的不可分离，他就越能够忍受社会的流放，反之亦然。一个人凭自己良心行事的能力，取决于他在什么样的程度上超越了他的社会的局限而成为一个世界公民，即一个“四海为家的人”。

个人不能允许自己意识到那些与他的文化模式不相容的思想感情，他必须压抑这些思想感情。因而，从形式上讲，除了个人的受家庭决定的因素和人道主义良心的影响外，什么是意识，什么是无意识，完全取决于社会的结构及其思维模式和情感模式。至于无意识的内容，却不能一概而论。不过，有一点是可以肯定的，这就是它总是代表整个个人及其对于光明与黑暗的全部潜能；它总是包含着人对其生存问题的种种不同答案。作为极端的例证，在最富退行性的文化中，只要其成员一心想回到动物性的

存在，这种愿望就是占优势的并能够被意识到；与此同时，所有想要超出这一水平的愿望均将受到压抑。而如果一种文化已经放弃退行的目标而转向精神进化的目标，则那些代表了黑暗面的力量就是无意识的。但是，无论在什么样的文化中，人都具有一切潜能：他是原始人，是食肉动物，是食同类之肉的动物，是偶像崇拜者；同时他又具有理性的能力、爱的能力和正义的能力。因此，无意识的内容既不善也不恶，既非理性也非非理性，而是两者兼而有之，具备了人所具有的一切。无意识是整个人减去其符合于社会的部分。意识代表着社会性的人，代表着个人被偶然抛入其中的历史境遇给他设置的种种限制。无意识则代表着具有普遍性的人，代表着植根于整个宇宙的全人（the whole man）；它代表他身上的植物，他身上的动物，他身上的精神；它代表人的全部往昔直到人类诞生之初，它代表人的全部未来直到人充分成其为人——那时，自然界将要人化而人也将“自然化”。

像上面那样对意识和无意加以界说后，现在我们要问，所谓**使无意识成为意识**，所谓**消除压抑**，这一切究竟意味着什么？

在弗洛伊德的理论中，使无意识成为意识仅有有限的一点作用，这首先是由于他认为无意识与文明生活不相容，因而主要由受压抑的本能欲望所构成。他接触到的都是些单独的本能欲望，如乱伦冲动、阉割恐惧、阴茎羡慕等等。他认为，这些欲望在某一特殊个体过去的生活中受到了压抑，而觉察到这些受压抑的冲动则有助于自我对它们的控制。一旦我们突破弗洛伊德无意识理论的局限而遵循上面说到的那些思想，这时候弗洛伊德的目标——使无意识转变为意识——就获得了更广泛更深刻的意义。此时，**使无意识成为意识，乃是把人的普遍性这一纯粹理念，转变为对这种普遍性的活生生的体验，这正是人道主义在经验中的实现。**

弗洛伊德清楚地看到压抑是如何地干扰了人对于现实的感

觉，而压抑的消除又是如何地导致对现实产生新的领悟。弗洛伊德把无意识欲望造成的歪曲影响称之为“移情作用”，后来沙利文曾把同一种现象称之为“人格失调性歪曲”（parataxic distortion）。弗洛伊德发现——首先是在病人与医生的关系中——病人并不实事求是地看待医生，而是把医生作为他（病人）自己的种种期待、渴望和焦虑的投射对象，这些期待、渴望和焦虑乃是病人童年时代因某个与之有重要关系的人而体验到的。只有当病人真正接触到自己的无意识，他才能够克服这些由他自己制造的歪曲，实事求是地看待医生，以及他自己的父亲或母亲。

弗洛伊德在这里发现，事实上我们是以一种歪曲的方式去看待现实。我们相信我们是在实事求是地看一个人，实际上我们从一个人的形象中看到的却是我们自己的投影，而我们自己却未能觉察到这一点。弗洛伊德不仅看到了移情作用给人带来的歪曲性影响，而且看到了由压抑造成的其它种种歪曲性影响。既然一个人受他自己所不知道的，且与其有意识思想（它代表社会现实的要求）恰恰相反的冲动所驱使，他就有可能把自己的无意识欲望投射到另一个人身上。因此他也就不可能在自己心中觉察到这些东西，而是怀着愤怒的心情从他人身上觉察到这些东西（投射作用）；或者，他可能为自己的冲动找到种种恰当的理由，而这些冲动本身却有着完全不同的来源。这种自觉意识到的理由，实际上是对无意识动机所作的虚假解释，弗洛伊德把它叫做**文饰作用**（rationalization）。无论我们所说的是移情、投射还是文饰，一个人自觉意识到的东西，绝大部分乃是出于虚构；而他所压抑了的东西即那些无意识的东西反倒是真实的。

由于我们上面所说的社会愚弄和影响，由于我们对无意识所作的宽泛理解，我们现在对意识和无意识有了一个新的观念。我们不妨说大多数人在自认为清醒的时候，实际上却处于半睡眠状态。所谓“半睡眠状态”，指的是他与现实的接触只是极其有限

的接触；他相信为现实的东西，无论是外在的还是内在的，大部分都出自他头脑中营造的一整套虚构。他对现实的觉察，仅限于他的社会职能认为必要的程度；他对自己的同伴的认识，仅限于他需要与他们合作的程度；他对物质实在和社会现实的认识，仅限于他为了驾驭它而需要认识的程度；总之，他对现实的认识，仅限于生存目的认为必要的程度（在睡眠状态中，对外部现实的觉察停止了，但在需要的情况下却很容易恢复；而在疯狂状态中，对外部现实的充分觉察不仅没有了，而且在任何紧急状态下也不可能重新恢复）。大多数人的意识基本上是由各种虚构和幻相组成的“虚假意识”，而那些他未能觉察到的东西却恰恰是真实的。因此我们可以在一个人实际意识到的（is conscious）和能够意识到的（become conscious）东西之间作出区分。他实际意识到的东西大多是虚构，但他却能够意识到隐藏在这些虚构下面的现实。

从前面讨论过的前提出发，还可以揭示出无意识的另一个侧面。既然意识只代表由社会塑造的一小部分经验，而无意识则代表具有普遍性的人的全部丰富深邃的经验，那么压抑状态必然导致这样一个事实：作为偶然的、社会的人的我，被分隔在作为整个人性的人的我之外。我对我自己来说是一个陌生人，在同样的程度上，每个人对于我也都是陌生人。我被割裂在人性经验的广阔领域之外，自始至终是人的一块碎片，是一个畸形人，仅仅体验到于己于人来说都是真实的东西的极小一部分。

到此为止，我们仅仅说到压抑状态具有歪曲作用；此外我们还必须提到压抑状态的另一个侧面，这一侧面并不导致歪曲，而是通过思虑作用（cerebration）使经验变得不真实。我用思虑作用这种说法来指这样一个事实，即我相信我看见了，但实际上我仅仅是看见了文字；我相信我感受到了，但实际上我仅仅是思想到这些感受。用头脑思想的人是异化了的人，是生活在洞穴里的

人，这种人正像柏拉图寓言中所说的那样，看见的只是自己的影子，却把这些影子误认为直接的现实。

思虑作用的这一过程与语言的暧昧性有关。一旦我用一个词表达了某种东西，异化作用便立刻发生，充分的体验便立刻被这个词所替换。充分的体验实际上仅仅存在于用语言加以表达前的那一瞬间。思虑作用的这种一般趋势，在现代文化中比在历史上任何时代都更广泛更强烈。知性知识作为科学技术成就的一个条件而日益为人们所重视，正因为这种重视，以及随之而来对学识和教育的重视，词汇便日甚一日地取代了经验。然而人自己却没有觉察到这一点。他自认为他看见了某种东西；他自认为他感受到某种东西；然而除了记忆和思想之外，他根本没有任何体验。就在他自认为他抓住了现实的时候，实际上却仅仅是他的头脑抓住了所谓的现实；而他自己，他整个的人，他的眼，他的手，他的心，他的腹却什么也没有抓住。事实上，他并没有参与到他自以为是他的经验之中。

那么，在无意识变成意识的过程中，所发生的情形是什么呢？要回答这个问题，我们最好还是先把问题换一个提法。实际上，并没有“意识”这种东西，也没有“无意识”这种东西。有的只是不同程度的意识觉知和不同程度的无意识无觉知。从而我们的问题无宁说应该是这样：当我开始觉察到我先前未曾觉察到的东西时，所发生的情形是什么？根据前面的讨论，对这个问题的一般答案是：这一过程中的每一步骤都指向一个方面，即认识到我们所谓的“正常”意识具有虚构的、不真实的性质。意识到那些本来是无意识的东西，并从而扩大一个人的意识领域，这就意味着接触现实，并在这一意义上把握真理（无论是知性的真理还是情感的真理）。扩大意识领域意味着醒悟，意味着揭开面罩，意味着走出洞穴，意味着把光明输入黑暗。

这种体验，是否就是禅宗所谓的“开悟”？

这一问题后面再回过头来讨论，现在我要继续讨论精神分析中的一个关键性问题，即洞察（insight）与知识的性质问题，这个问题必然要影响到使无意识转换为意识。[①]弗洛伊德在他早年的精神分析研究中，无疑沾染了传统的理性主义信念，即相信知识是知性的理论的知识。他认为只要向病人说明某些情形何以会发生，并告诉他精神分析医生在他的无意识中发现了一些什么，这就已经足够。这种被称之为"解释"（interpretation）的知性知识，据信能够在病人身上造成一种变化。但很快，弗洛伊德和其他精神分析医生就不能不发现斯宾诺莎的话中所包含的真理：知性知识只有在它同时也是情感知识的时候才能造成变化。他们逐渐明白，知性知识本身并不能造成任何变化，也许只有在这样一种意义上才能造成变化，即一个人从知性上认识到自己的无意识欲望，也许能更好地控制这些欲望——然而，这是传统伦理学的目的，而不是精神分析的目的。只要病人继续保持一种外在的科学观察者的态度，把自己当作他的考察对象，他就并没有接触到他的无意识，而仅仅是思想到他的无意识；他并没有体验到他自身之内那更广阔更深邃的现实。发现自己的无意识，这绝不是一种知性行为，而是一种情感体验。这种情感体验即使能够言说，那也极其难于言说。这并不意味着思考和推测不可能先于发现的行为，但发现的行为本身始终是一种整体经验，说它是整体的，指的是整体的人体验到了它；而这种经验则是以自发性和突然性为其特征的。人的眼睛突然睁开了；他自己和世界突然显现在一种完全不同的光亮之中，能够从完全不同的角度去观看。在这种体验发生之前，往往有大量焦虑产生，而在此之后，一种新

① 我们还没有词汇来表达这种转换。我们不妨说它是"压抑状态的扭转"，或者说得更具体一点，是所谓"醒悟"；不过我认为最好采用"消除压抑"这种说法。——原注

的力量感和自信心却油然而生。发现无意识的过程可以被形容为一连串不断拓展的体验，这些体验是被人深刻感受到的，它超越了理论的、知性的知识。

这种体验性知识的重要性在于，事实上它超越了以知性主体去观察作为对象的自己这样一种知识和觉察，因此它超越了西方理性主义的认知观念（在西方传统中也有某些接触到体验性知识的例外情形，这可以从斯宾诺莎的最高认知形式——直觉，从费希特的知性直观，从柏格森的创造性意识之中找到。所有这些直觉范畴都超越了主客分裂的知识。这种体验对于禅宗问题所具有的重要性将在后面、在讨论禅的时候加以澄清)。

在我们对精神分析基本要素的简略勾画中，还有一点需要提到，这就是精神分析医生的作用。最初，这与任何“治疗”病人的医生的作用并没有什么分别，但多年以后，情形却发生了急剧的变化。弗洛伊德认识到精神分析者本人也需要被分析，也就是说，需要经受他的病人今后需要经受的同一过程。之所以需要对分析者本人进行分析，据说是由于有必要使分析者本人摆脱其自身的盲点和神经症倾向，以及诸如此类的东西。但这种解释似乎并不充分，因为，就弗洛伊德本人的观点来看，我们也需考虑到上面引用过的他的早期主张，那时他认为精神分析者需要做一个“楷模”，一位“导师”，要能够在自己和病人之间，以“对真理的爱”为基础建立起一种关系，并排除任何形式的“虚伪和欺骗”。这里，弗洛伊德似乎意识到精神分析医生有一种作用，这种作用超越了一般医生在他与病人关系中所具有的作用。但是他仍然没有改变他的基本观念即精神分析医生是一个外在的（detached）观察者，而病人则是他的观察对象。在精神分析史中，

这种外在观察者的思想从两个方面受到了修正。首先是费伦齐,[①]他在自己生命的最后几年提出：对精神分析医生来说，仅仅观察和解释是不够的；他必须去爱病人，这种爱是病人童年时代所需要却又从未体验到的。费伦齐并不是在心中认为分析者应该对自己的病人产生性爱，而是认为应该产生母爱或父爱，或者说得更一般一点，应该产生爱的关切。[②]沙利文从完全不同的侧面也得出了同样的结论。他认为精神分析医生不应该持外在观察者的态度，而应该持“参与性观察者”的态度，试图以此超越认为精神分析医生与病人应保持一段距离的正统观念。在我看来，沙利文的观点还不够彻底，人们很可能更情愿把精神分析医生的角色定义为“观察性参与者”而不是定义为“参与性观察者”。但甚至“参与”这种说法也未能恰当地表达这里所要表达的意思，“参与”仍然是外在的；而要认识另一个人，就必须在他之中去成为他。精神分析医生只有在自己心中体验到他的病人所体验到的一切，他才能真正理解病人；否则他就只有对病人的知性认识，而不可能真正知道病人的种种体验，也不可能向病人传达出他分有和理解了病人的体验。在分析者与病人之间这种建设性的关系中，在这种充分关怀病人的行动中，在充分向病人敞开自己并对之作出回应的过程中，在完全沉浸于病人就像与之共处在一种心心相印的关系中，存在着精神分析理解和治愈病人的一个基本条件。[③]精神分析医生必须成为病人，同时他又必须仍然是

---

① 桑多·费伦齐（S. Ferenczi）：匈牙利著名精神分析医生和心理学家，一度是弗洛伊德的得意门生。——译注

② 参看克拉拉·汤普逊（Clra Thompson）编辑的《费伦齐论文集》，以及艾泽特·德·福里斯特（Izette de Forest）在《爱的影响力》（The Leaven of Love, New York, Harper, 1954）一书中对费伦齐思想所作的出色研究。——原注

③ 参看我的论文：《心理学的局限与危险》，这篇论文发表在莱布里希（W. Leibrecht）编辑的《宗教与文化》上（纽约，哈泼出版社，1959。）——原注

他自己；他必须忘记他是医生，同时他又必须仍然意识到自己是医生。只有当他接受了这一悖论，他才能够去作出"解释"；而这种解释，由于根源于他自己的体验，便具有权威性。分析者分析病人，病人也同样分析分析者，因为，分析者由于分析了病人的无意识，就不可能不去澄清他自己的无意识。于是分析者不仅治愈了病人，同时自己也被病人所治愈。他不仅理解了病人，而且最后病人也理解了他。一旦达到这一阶段，也就达到了融为一体共同分享的境界。

与病人这种关系必须充分现实，并摆脱一切感伤倾向。无论是分析者还是任何人，都不可能"拯救"他人。他可以充当一名向导，或充当一个助产婆；他可以指引迷津，清除障碍，在某些时候提供某些直接的帮助，但他绝不可能做只有病人自己才能为自己做的事情。他必须让病人清楚地意识到这一点，不仅靠言语，而且靠他的全部态度。同时，他还必须强调并意识到他们之间的现实处境，这种处境甚至比两个普通人之间的关系更需要受到限制；只要他这个分析者还要过他自己的生活，只要他还要同时为许多病人服务，那就存在着时间和空间上的限制。但是，在病人与精神分析医生此时此地的相遇中却不存在任何限制。在分析过程中，一旦这种相遇发生，一旦两人开始交谈，世界上就再没有任何事情比他们的相互交谈更重要——这一点对病人对分析者都是如此。精神分析医生在与病人共同工作的岁月中的确超越了一般医生的传统角色；他成了一位导师、一位楷模，或许还是一位大师——只要他本人在达到充分的自我认识和自由，在战胜了自身的异化和分隔之前，绝不认为自己已不再需要被人分析。事实上，分析者最初接受的分析并不是自我分析的终结，而是持续不断的自我分析的开端，即不断觉悟的开端。

五、禅宗的原理

前面我曾简单勾勒了弗洛伊德的精神分析与人道主义的精神分析之间的传承关系。我讨论了人的存在以及与之有关的问题；我把幸福安宁的性质定义为对异化与隔离的克服，而其特定方法即贯通无意识，这也是精神分析所尝试达到的目标。我讨论了什么是无意识与意识的本质；在精神分析中，"认知"与"察觉"又意味着什么；最后，我讨论了精神分析者在分析过程中所扮演的角色。

为对精神分析与禅之间关系的讨论作一铺垫，看来我应当对禅宗作一番系统的描绘。幸好这里不需要做这么一种尝试，因为铃木大拙博士在本书各篇讲词（以及他的其他著作中）中，已尽可能在语言所及范围内，向我们传达了禅宗性质的意义。尽管如此，对与精神分析直接相关的一些禅宗原理，我必须作一番说明。

禅的核心是开悟，凡没有体验的人，决不能对禅有充分的了解。由于我没有悟的体验，故只好用一种表面的方式，而不是以应当讨论它的方式去谈论它，即出自充分的体验。但这并非像荣格所说，因为悟"描述一种启蒙的道路与艺术，这在实际上是欧洲人无法去品味的"。[①]就其途径而言，禅并不比赫拉克利特、爱克哈特或海德格尔更使欧洲人难以理解。困难在于获得悟需要巨大的努力；这个努力是绝大多数人所不愿付出的，故即使在日本，开悟者都极为罕见。不过，我虽然不能以什么权威口气来谈

① 参见荣格为铃木大拙：《禅宗入门》（Introduction to Zen Buddhism）所写的前言，伦敦，1949，第9－10页。原注

禅，却因有幸读到铃木大拙博士的著作，聆听过他的几次讲演，并读了凡能到手的所有关于禅宗的书籍，故对禅的结构至少有一大致的了解。这使我产生了一个希望，可以对禅宗与精神分析作一尝试性的比较。

什么是禅的基本目标？用铃木大拙的话来说："禅本质上是洞察人生命本性的艺术，它指出从奴役到自由的道路……可以说，禅把蓄积于我们每个人身上的所有能量完全而自然地释放出来，这些能量在通常环境中受到压抑和扭曲，以致找不到适当的活动渠道……因此，禅的目标乃是使我们免于疯狂或畸形。这就是我所说的自由，即把所有蕴藏在我们心中的创造性的与仁慈的冲动都自由发挥出来。我们都具有使我们快乐和互爱的能力，但通常对此却视而不见。"[①]在这段定义中，我们发现禅宗的一些值得强调的基本点：禅是洞察人生命本性的艺术；是从奴役到自由的一种道路；它释放我们自然的能量；它防止我们疯狂或畸形；而且它还使我们为快乐与爱而表现我们的天赋。

禅的最终目标是开悟体验。铃木博士在他这些讲演及其他著作中，对此已作了尽可能详细的说明。我在此要强调的几点，对西方读者、尤其是心理学家，有着特别的重要性。悟不是心灵的变态，不是一种泯灭现实的恍惚状态。它不是可见诸某些宗教现象中的自恋心态。"它无非是完全正常的心灵状态……"正如赵州[②]所说："禅即平常心。""无论门朝里开还是向外开，都得靠门枢。"[③]悟对有此体验的人有着特殊的影响。"你的整个心灵现在都将以一种不同的格调活动，这比你以往所经历的任何东西都更使你满足、和平和充满快乐。生活的格调将得到改变。在禅中

① 铃木大拙：《禅宗》(Zen Buddhism)，纽约，1956，第3页。——原注

② 赵州，即唐代禅僧从谂（778－897）。——译注

③ 铃木大拙：《禅宗入门，第97页。——原注

有着使生命更新的东西。春花更美，山溪更为清澈。”[①]

诚如铃木博士以上所描绘的，开悟显然是幸福安宁的真正实现。如果我们尝试用心理学术语来表达开悟，可以说它是一种人在其中完全和他内外在真实相应的状态。在这种状态中，人对那真实有着完全的觉察和把握。既不是用他的大脑，也不是用他身上的任何其他部分，而是用全部身心的他去觉察这个真实；不是把这个真实当作一个用思想去捕捉的客体，而就是在那朵花、那只狗、那个人中，在它或他之中，在全部现实性中去觉察这个真实。觉醒的人之所以对世界敞开，并具有回应性，是因为他不再把自己作为一个物而执着，故变得空灵，能容纳一切。开悟意味着“人的全部身心对真实的充分觉醒”。

开悟不是一种意识的分裂，也不是实际沉睡却自以为清醒的恍惚状态，理解这一点至关重要。当然，西方心理学家倾向于把悟理解为一种主观状态，一种自诱的恍惚状态；即使像荣格这样亲禅宗的心理学家，都未能避免这种错误。荣格写道：“想象本身就是一种精神的事件，因此，开悟不论是被称为真的或被称为想象的，都无关宏旨。一个已开悟的人、或自以为开悟的人，都相信自己是开悟者……即使他在说谎，这一谎言也是一种精神上的事实。”[②]这当然是荣格对宗教体验的“真实性”一向所持的相对主义态度。与荣格相反，我认为谎言就是谎言，它不是“一种精神上的事实”，也不是其他什么事实。不管荣格的说法有无道理，他这立场决然得不到禅徒们的同意。区分真悟和假悟，对禅宗是极为重要的：真悟所获的新见地是如实的；假悟则可能是歇斯底里或精神病性质的，学禅者会在此情况下自以为开悟，禅师必须使他搞清楚这并非开悟。不让学生把假悟误认为真悟，正是

① 同上，第97－98页。——原注

② 为铃木大拙的《禅宗入门》所作的前言，第15页。——原注

禅师的任务之一。

对真实的完全醒悟，用心理学术语来说，意味着达到一种完全的“建设性指向”。这意味着个人不是以接受性的、剥削性的、囤积性的或市场性的方式与世界相关，而是以创造性的、主动性的（照斯宾诺莎的含义）方式与世界相关。在完全的建设性状态中，不再有隔开我和“非我”的幕障。客体不再是客体，它不再与我对峙，而是与我同在。我看到的玫瑰不再是我思想中的一个对象，因为当我说“我看到一朵玫瑰”时，我只不过是把玫瑰这一对象放在“玫瑰”这一概念的框架里；而现在我则以“玫瑰即这朵玫瑰本身”的态度来看这朵玫瑰。建设性状态同时就是最高的客观性，我看到的对象不再因我的贪婪与恐惧而受扭曲。我是以对象的本来样子来看这个对象，而不是以我的臧否好恶来看它。在这种领悟方式中，没有幼稚的偏曲。它生气盎然，是主客体的浑然统一。我强烈地体验到对象，这对象仍如其本然存在。我赋予它以生命，它也赋予我以生命。只有那些不曾觉察到他对世界的理解是多么偏曲的失常的人，才会觉得悟是神秘不测的。如果人们觉察到这一点，他也就觉察到另一种可称作完全如实的觉察方式。虽然我们对此可能只有偶尔的体验，仍可想象它是什么样子。初学钢琴的小孩，当然不能如大师一样演奏。但大师的演奏亦不是什么神秘莫测之事，那不过是孩子初始经验的完成。

禅之体验的一个基本要素，是对真实不扭曲、不抽象化，有两则故事十分清楚地表达了这一点。其中一则是一位禅师同一位僧人的谈话：

（源律师）问：“和尚修道，还用功否？”
（慧海禅师）曰：“用功。”
曰：“如何用功？”
师曰：“饥来吃饭，困来即眠。”

曰："一切人总如是，同师用功否？"

师曰："不同。"

曰："何故不同？"

师曰："他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较。所以不同也。"①

这一故事几乎不需要什么解释。常人因受不安全感、贪婪和恐惧有驱使，不断地陷人幻象的世界（不一定觉察到这一点），他们给这世界投射以种种本来不具有的特性。上引那段对话固然道出了当时的实际，那么，当今天差不多人人都不是以他自身本具的力量，而是以他的思想去视、听、触、味时，情况是否更是如此呢？

另一则故事同样具有启发意义，一位禅师说："老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有个人处，见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。"②于此我们再次看到对实在的新道路。常人有如柏拉图所说的洞穴人，只看到影像，却误以为就是本质。一旦认识到这个错误，他就知道那不过是影像，而不是本质。但当他开悟后，他就离开洞穴，脱离黑暗而步入光明：在此他看到的是本质，而不是影像。只要他处于黑暗，他就不可能理解光明（如《圣经》所说："光要照进黑暗，而黑暗不懂得。"）一旦他走出黑暗，他就会明白：以前所见的影像世界与现在所见的真实世界多么不同。

禅旨在认识人自己的本性。它探求"知汝自己"。但这种知识不是现代心理学的"科学"知识，不是那种把认知者自己当作

---

① 铃木大拙：《禅宗入门》，第86页（译按：见《五灯会元》卷三）。——原注

② 《五灯会元》卷十七。——译注

对象来认知的知性知识；禅宗对自我的知识是非知性、非疏离性的，它是知者与被知之物合一的充分体验。如铃木所指出的："禅的基本思想是达到与人生命内在活动的交融，并以尽可能直接的方法达到这一交融，而不依赖任何外在的或附加的东西。"①

这种对人本性的洞察，不是一种外在知性认识，而是一种内在的体验。知性知识与体验性知识的区别，对于禅宗至关重要，同时亦构成西方学者尝试了解禅的基本困难之一。两千年来，西方人（除了像神秘主义派的少数人例外）都相信，对存在问题的最终回答可以用思想给出；宗教与哲学中的"正确答案"有至高无上的重要性。对这种观点的强调，为自然科学的发达铺下了道路。这里，正确的思想寓于方法论中，并为思想用于实践（亦即技术）所必须，但却不能对存在问题提供一个最终答案。相反，禅则建立在如下前提上：生命的终极答案不能用思想来提供。"在通常的事物发展顺序上，光用'是'或'否'的知性方式是相当方便的；但生命的终极问题一旦出现，知性就无法给予满意的回答。"②正是由于这一原因，开悟体验决不能以知性的方式来传递。"任何解释和论证都不能把开悟体验传递给他人，除非他们事先已具有这个体验。假如悟可由分析的途径而使另一个从未开悟的人完全了解，那么悟也就不成其为悟了。悟假如进入概念领域，也就失去本来面目，从而不再是禅的体验。"③

不仅生命的终极答案不能由任何知性体系提供；为了达到开悟，我们还必须排除许多妨碍真正洞察的心智构想。"禅要的是人心的自由无碍，即便是一体大全的观念也是一种威胁精神原初

① 铃木大拙：《禅宗入门》，第86页。——原注
② 同上，第67页。——原注
③ 同上，第92页。——原注

自由的障碍和陷阱。"①作为更进一步的结论，为西方心理学家所强调的参与或移情概念，不能为禅宗思想所接受。"参与或移情，是对原初体验的一种知性解释，但就体验本身而言，却不容作任何形式的二元分裂。然而，知性却硬要割裂经验，以便进行知性上的处理，这意味着使经验判然两分。原初的统一感因而消失，让知性以其典型的方式将事实割成碎片。参与或移情乃是知性化的结果，那些没有原初体验的哲学家，则易于沉溺于其中。"②

不仅是知性，任何独断性的概念或形相都会限制体验的自发性；因而禅宗"并不认为殚精竭虑地去读经注经有什么实质上的意义。个人的体验，与权威和客观的启示形成强烈的对峙……"③禅宗既不坚持，也不否认有神。"禅要求绝对的、甚至脱离神的自由。"④它甚至同样要求脱离佛而自由，故禅宗有言："念佛一声，嗽口三日。"

禅的教育目的，不是像西方那样使逻辑思考日益精密，关于对知性洞察的态度，它的方法"在于把弟子逼入困境，要想逃离这个困境，不是通过逻辑，而是通过更高层次的心灵。"⑤于是，禅师不是西方意义上的教师。就他能够把握自己的心灵而言，他是一位大师，从而能把唯一能够传递的东西传递给他的弟子：即他的存在。"尽管禅师能做，他却不帮助弟子把握住这个东西，除非弟子已为此做了充分准备……要把握终极实在，只有通过他自己才能去做。"⑥

---

① 铃木大拙：《禅宗入门》，第 41 页。——原注

② 铃木大拙：《神秘主义、基督教徒与佛教徒》(Mysticism, Christian and Buddhist)，纽约，1957，第 105 页。——原注

③ 《禅宗入门》，第 34 页。——原注

④ 同上，第 97 页。——原注

⑤ 同上，第 40 页。——原注

⑥ 《禅宗入门》，第 49 页。——原注

禅师对其弟子的态度，常使现代西方读者感到困惑，因为他们拘执于非此即彼的模式：要么是限制对象的自由并剥削之的无理的权威；要么就是取消任何权威的放任。禅代表另一种形式的权威，即合理的权威。禅师并不对弟子发号施令；他对弟子无所要求，甚至也不要求他开悟；学生来去自由，悉听自便。但就弟子愿受教于禅师而言，他必须承认的事实是，禅师是这样一位师父，他知道弟子想要知道的是什么，不想知道的又是什么。对禅师来说，"无需要用言词来解释，也无需发布什么神圣的教条。不论你肯定还是否定，都吃上30棒。既不耽于沉默，也不巧言善辩。"同时，禅师完全没有不合理性的权威，但又明确肯定源于真实体验的无所要求的权威，由此构成禅师的特征。

真正的洞察之完成与性格的转变是密不可分的，除非懂得这一点，否则我们就不可能理解禅。在这一方面，禅宗是植根于佛教思想的，就佛教而言，性格的转变乃是解脱的一个条件。诸如贪婪、自负和自我炫耀等，都必须抛弃。对过去的态度是感恩，对现在的态度是贡献，对未来的态度是责任，以禅的态度生活，"意味着以最大的鉴赏和恭敬心态来对待自己和世界"，这一态度乃是"构成禅宗戒规特色所在的奥德之基础"。它意味着不要浪费自然资源，它意味着在经济上和伦理精神上充分使用"你所接触到的一切事物"。

就积极的目的而言，禅伦理上的目的是要达到"完全的安全感和无所畏惧"，是要摆脱奴役走向自由。"禅关心的是性格，而不是知性，这意味着禅产生于作为生命第一原则的意志。"①

① 《禅宗入门》，第131页。——原注

六、解除压抑与开悟

从我们对精神分析①和禅两者关系的讨论中，可以得出什么结论呢？

读者想必已经看到，所谓禅宗与精神分析互不相干的看法，只是来源于对两者的肤浅了解。相反，两者的相似之处看来倒更加明显。本章将尽力对这相似之处作一详细说明。

让我们以前引铃木大拙博士关于禅之目标的论述作为开头："禅本质上是洞察人生命本性的艺术，它指出从奴役到自由的道路……可以说，禅把蓄积于我们每个人身上的所有能量完全而自然地解放出来，这些能量在通常环境中受到压抑和扭曲，以致找不到适当的活动渠道……因此，禅的目标乃是使我们免于疯狂或畸形。这就是我所说的自由，即把所有蕴藏在我们心中的创造性的与仁慈的冲动都自由发挥出来。我们都具有使我们快乐和互爱的能力，但通常对此却视而不见。"②

对禅的目标所作的这番描绘，可以不加改变地用于描绘精神分析所期望的目标，这就是：对人们自己本性的洞察，达到自由、幸福与爱，释放体内的能量，从疯狂或畸形中解脱出来。

我们正面临着在开悟与疯狂之间作非此即彼的选择，这种说法也许令人惊异，但在我看来，这却出自显而易见的事实。虽然精神病学关心的是为什么有些人会发疯，但真正的问题却是为什

① 在这一章中，当我提到"精神分析"一词时，我所指的是由弗洛伊德的精神分析所发展而来的人道主义的精神分析，但也包括作为这一发展之基础的弗洛伊德的某些概念。——原注

② 铃木大拙：《禅宗》(Zen Buddhism)，纽约，1956，第3页。——原注

么大多数人没有疯狂。设想人在这个世界上的处境，他的隔离、孤寂、无能，以及他对这一处境的觉察，人们会觉得这些负担超出了他的承受能力，以致可以毫不夸张地说，他会在这压力之下“崩溃”。大多数人是通过补偿机制，比如使人僵化的常规生活，与群体保持一致，对权力、特权和金钱的追求，在与其他人共同参与宗教仪式时对偶像的依赖，自我牺牲式的苦行生活，以及自恋式的自我膨胀——总之，是以变得畸形而逃避了疯狂这一结果。所有这些补偿机制，都可以使人不致于疯狂，保证他们正常的活动。但要真正克服潜在的疯狂，根本的解决办法乃是对世界具有完全而建设性的回应，其最高形式就是开悟。

在我们进入精神分析与禅的核心问题之前，我想先讨论一些较外围的共同点。

首先要提到的是禅与精神分析相同的伦理指向。克服贪婪是实现禅的目标的一个条件，即要克服对财产、名誉或任何其他形式的贪婪（在《旧约》中称为“贪图”）；而这正是精神分析的目标。在力比多发展——从口腔式感受，经过口腔式施虐、肛门式感受，到生殖器式感受——的理论中，弗洛伊德含蓄地表述了健康的性格由贪婪、残忍、吝啬的性格发展而来，成为一种积极、自主的指向。用我的术语（仿效弗洛伊德的临床观察），可以更明显地突出这一理论中的有价值因素，即经由剥削性的、囤积性的、市场性的指向，从接受性的指向发展为建设性的指向。[①]不论我们用的是什么术语，精神分析概念中的基本观点就是：贪婪是一种病理现象，它存在于不曾发展出其积极的、建设性的能力的人中间。然而，精神分析和禅在根本上都不是一个伦理体系。禅的目标超越了伦理行为的目标，精神分析亦然。可以说这两个体系都认为，它们目标的实现亦伴随着一种伦理上的转变，即克

① 见《自为的人》（Man for Himself），纽约，1947，第三章。——原注

服贪婪，行施爱与慈悲。它们并不是倾向于以压抑“邪恶”欲望而使人导向一种有德行的生活，而是期望在扩大的意识光焰下，使这邪恶欲望融化消失。但是，不管开悟与伦理转变之间的因果联系如何，认为禅的目标可以与克服贪婪、自炫、愚痴的目标分开，或认为无须达到谦恭、爱与慈悲即可开悟，则是一个根本的错误。认为无须在人的性格中发生上述转变，就可达到精神分析的目的，也是同样的错误。一个已臻建设性层次的人，就不再是一个贪婪的人了，同时也克服了他的自负及全知全能的幻想，从而谦卑地、恰如其分地看待自己。禅与精神分析的目标都超越了伦理，不过，除非发生伦理上的转变，否则它们的目标也是无法实现的。

两大体系的另一相同点，是它们都坚持对任何权威的独立性。这是弗洛伊德批评宗教的主要理由。他认为宗教的本质是虚幻的，是以对神的依赖来取代会帮助人、会惩罚人的父亲的依赖。照弗洛伊德看来，人对神的信仰，是继续他儿童时期的依赖，远非成熟的行为，因为成熟就意味着只依靠自己的力量。那么，对于一个竟然说“提到佛字，赶快漱口”的“宗教”，弗洛伊德有何评论呢？对于一个既没有上帝，也没有任何非理性权威的宗教——其主要目标只是把人从一切依赖中解放出来，使他充满活力，指出只有他才能负起自己命运的责任——弗洛伊德又将有何评论呢？

不过，人们可能会问，这种反权威的态度，岂非同禅师和精神分析者的个人重要性大相抵触么？况且，这个问题指出了禅与精神分析深刻相关的一个要素。在这两个体系中，都需要有一个引导者，他自己已经历过那种体验，又引导患者（学生）去达到那种体验。这是否意味着，学生变得依赖于禅师（或精神分析者），而禅师之言因而变成了学生的金科玉律？的确，精神分析者面临着患者对他这种依赖（移情）的事实，并认识到这一事实

所具的有力影响。但精神分析的目的是了解并最后解除这种缚结，把患者带入一个脱离分析者而获得完全自由的境地，因为患者已在自身中体验到原先无意识的东西，并把它归入他的意识之中。禅师——精神分析者同样如此——毕竟知道得多些，故对自己的判断确信不疑，但这绝不意味着他要把他的判断强加于学生。他不曾叫学生来，也不阻拦学生离他而去。如果学生自行找来，要求在其指导下跋涉那通向开悟的崎岖道路，禅师愿意给予指点，但条件只有一个：即学生认识到，虽然禅师很想帮助他，但学生必须自己照管自己。在我们之中，没有一个人可以拯救另一个人的灵魂。人只能自己救自己。禅师所能做的，只是助产士和登山向导的事。正如一位禅师所说的："我对你们实在无甚可告，倘若非如此不可，将来徒然贻你们一个笑柄。况且，不管我说什么，终究是我自家的东西，与你们又有何相干？"

对禅师这种态度作出的引人注目而具体入微的说明，可见诸赫里奇论射艺的书。[①]禅师强调他合理的权威，亦即是说，他虽对射艺懂得多些，坚持学用定规，却并不需要任何凌驾于学生之上的不合理权威，不要学生始终依赖于禅师。相反，一旦学生自己卓然成家，就可以走自己的路，禅师所期望的，不过是能时时知道学生正在做些什么。可以说，禅师爱他的学生。他的爱是一种现实、成熟的爱，是为了学生达到其目标而竭尽全力的爱，然而他又知道，自己所做的一切决不能为学生解决达到其目标的问题。禅师的这种爱是非情绪性的、现实的爱，这种爱接受人类命运的现实，即我们中没有人能拯救他人，但我们又绝不能放弃一切给予帮助的努力，使别人能自己拯救自己。任何爱，若不懂得这种局限，自以为可以"拯救"别人的灵魂，那就仍未摆脱自大

① 赫里奇（Eugen Herrigel）：《射艺中的禅》（Zen in the Art of Archery），纽约，1953。——原注

与野心的窠臼。

禅师所说的话原则上适用于（或应当适用于）精神分析者，对此几乎无须提出更多的证据。弗洛伊德认为，要使患者离开分析者而独立，最好莫过于在分析者一方采取镜子式的、客观的态度。但是，像费伦齐（Ferenczi）、沙利文（Sullivan）、我本人和其他一些精神分析者，则重视分析者与患者之间的相互联系，以彼此了解；并完全同意这种联系必须摆脱一切情绪作用和不切实际的偏曲，尤其要摆脱精神分析对患者生活的任何干预（即便是最微细和间接的），甚至也不可要求患者痊愈。如果患者想要痊愈，想要改变，这固然不错，分析者应该予以帮助。如果患者对于改变的抗拒太大，则责任并不在分析者一方。分析者的责任无非是尽力提供其知识与努力，给患者指出应趋的目标。

在分析的态度上，禅宗与精神分析还有一个相同之处。禅的教育方法似乎是要把学生逼入死角。公案[①]使得学生无法在知性思维中寻求庇护；公案就像一个障壁，使学生不能再逃避。精神分析者也做着（或应当做着）类似之事。他必须避免给患者以种种解释和说明的错误，因为这只能妨碍患者从思维跃入体验。相反，他必须把合理化的藉口一个个排除，把拐杖一个个撤掉，使患者无法再逃，使他突破充斥心中的种种幻象，从而体验到真实——即意识到以前未曾意识到的东西。这一过程常导致大量的焦虑，若不是分析者排除这种压力，这种焦虑有时会阻碍对虚幻物的突破。但是，这种排除，只是因为分析者“在那里”，并不是因为言词，言词只能导致阻止患者去体验只有他才能体验的东西。

---

① 公案，原指官府判决是非的案例。禅宗借用，指前辈祖师的言行范例，用来判断是非迷悟。通常是用一种简短而不合逻辑的问题，旨在使思想脱离知性的范围。——译注

我们迄今所讨论的，都是禅宗与精神分析之间表面上的相似之处。但是，除非我们公正地把禅的主旨（悟）与精神分析的主旨（克服压抑，把无意识转变为意识）进行比较，否则这种比较是不会令人满意的。

让我们在精神分析范围内对这一问题作一总结。精神分析的目标是使无意识变为意识。然而，说到这“意识”和“无意识”，就意味着把言词当成事实。我们必须强调的事实是，意识与无意识指的是功能，而不是指处所或内容。故恰当地说，我们只能说有各种不同程度的压抑状态，亦即是说，只有在这样一种状态中，那些能透过由语言、逻辑和内容构成的社会过滤器的经验，才能被我们意识到。如果我能达到把这过滤器撤除的程度，我就能以一个宇宙的人的身分来体验我自己，亦即是说，一旦消除压抑，我就与我生命中最深的本源沟通，这就意味着与一切人性沟通。如果一切压抑都被消除，就不再有与意识相对的无意识；有的只是直接的体验。由于我对自己不是陌生人，也就没有任何人和物对我陌生。再者，如果把我的某一部分同我自己疏离，把我的“无意识”同我的意识分离（这就是说，作为个人的我同作为社会人的我是分离的），那么，我对世界的把握就在如下几方面是虚幻的。第一，处于人格失调性歪曲（移情作用）。我对他人的体验，不是以我整个的自我，而是以我分裂的、幼稚的自我，从而我是把他人当作我童年时代对我有意义的人来体验，而不是按他的本来面目来体验。

第二，处于压抑状态的人，是以虚妄的意识来体验这个世界。他并没有看到存在物的真相，而是把他的思想投射于事物上面，按其思想的投影与想象来看事物。正是这种投射与偏曲的幕幛，使他产生种种激情与焦虑。最后，是受到压抑的人并没有体验到人与事物不过是以思维作用去体验。他自以为与世界相通，其实他不过是在与语言接触。人格失调性歪曲、虚妄意识和思虑

作用，这三者并非截然分开，而是同一个虚假现象中三个既有差别又相互重叠的层面，只要宇宙的人与社会的人分离，它们就继续存在。当我们说生活于压抑状态中的人是异化者时，我们只不过是用一种不同的方式去描绘同样的现象。他把自己的情感与观念投射到客体上，故而不是把自己体验为他的情感之主体，却受那承受情感的客体的制约。

与异化的、歪曲的、虚妄的、思虑作用的体验相对的，是对世界的直接、立即、完整的把握，这可见诸尚未被教育的力量所改变的婴儿和幼童，因为新生儿还没有我与非我的分别。这种分别逐渐发生，直到婴儿终于能说“我”为止。然而，儿童对世界的把握仍是比较直接的。儿童在玩球时，他是真正看着球在滚动，完全沉浸于这一体验之中，这就是为什么一个经验可以反复进行，乐此不疲的缘故。成人也认为他看到了球在滚动。就他看到球这一客体在地板这一客体上滚动来说，这固然不错，但他并没有真正看到滚动。他想着在地板上滚动着的球。当他说“球在滚”时，他实际上仅仅肯定：(a) 他知道在那边的一个圆形物体称作球，(b) 他知道一个圆形物体在平滑的表面上受到推动时会滚动。他的视觉作用只不过是为了证实他的知识，从而使他在世界上安全无虑。

非压抑状态是一种再度获得对真实直接而不歪曲的把握，以及儿童的单纯与自发性的状态。然而，在经历过异化及知性发展的过程之后，非压抑状态是在更高层次上的返朴归真；这种复归，只能发生在人们丧失了纯朴状态之后。

这整个观念在《旧约》中有清晰的表述，即有关于人之堕落

的故事和先知们的弥赛亚[1]观念。在圣经故事中，人在伊甸园里处于混沌未分的状态。那里没有意识，没有区别，没有自由，也没有罪孽。人是自然的一部分，他并未意识到他与自然有何差距。这种初始的、前个体的合一状态，为第一个选择行为所打断，这一行为，同时也是第一个不顺从的和自由的行为。这一行为导致意识的产生。男人意识到他就是他自己，意识到他与夏娃即女人的分离，以及与自然、动物和大地的分离。当他经历这种分离时，他感到了羞耻——正如当我们经历与我们的同胞分离时，我们每个人都会感到羞耻（虽是无意识的）。他离开了伊甸园，这就是人类历史的开始。他不可能再回到初始的和谐状态，却可以通过充分发展他的理性、他的客观性、他的良心和他的爱，而努力达到一种新的和谐状态，正如先知们所说的那样，"大地充满了对神的认识，正如水充满了海洋。"在弥赛亚观念中，历史乃是这样一个历程，由前个人的、前意识的和谐，发展为新的和谐，这一和谐建立在理性发展的完成上。这一新的和谐状态称为弥赛亚时期，在这一时期，人与自然、人与人的冲突将会消失，荒漠要变成果实累累的溪谷，羔羊将与狼为伴，刀剑将打成犁铧。弥赛亚时期就是伊甸园的时期，然而又是它的反面。它是合一、直接、整体的时期，但却是充分发展的人即重新成为儿童，然而却是成熟的儿童的时期。

同样的观念也表现在《新约》中："我实在告诉你们，凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。"[2]这意思很清楚：我们必须重新变为儿童，经历对世界非异化的、创造性的把握；但

---

① 弥赛亚（Messiah）源于希伯莱文 māshiah，原意为"受膏者"，意即上帝派来的人。犹太人亡国后，纷纷传说上帝将重新派遣一位"受膏者"来复兴犹太国。此即弥赛亚观念。——译注

② 《路加福音》第十八章第十七节。——原注

在重新变为儿童的同时，我们已不是儿童，而成为完全发展的成人。到那时，我们就确实具有《新约》中所描绘的那种体验："我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清；到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样。"①

"使无意识变为意识"，意味着克服压抑和自我疏离，因此也克服了同陌生人的疏离。他意味着觉醒，摆脱幻相、假象与谎言，如实地观照事物。觉醒的人是解脱的人，他的自由不为别人所限制，也不为自己所限制。意识到以往未曾意识之物的过程，构成人的内在革命。正是这真正的觉醒，成为创造性的知性思想与直觉性的直接把握之根源。谎言只可能存在于疏离状态中，在那状态中，人体验不到真实，除非是把它作为一种思想。向真实开放的状态存在于人的觉醒之中，在这状态中不可能有谎言，因为充分的体验会将谎言融化。最后，使无意识变成意识，意味着在真实中生活。真实不再被我疏离；我对真实敞开；我对真实不加干涉；因此，我对真实的回应也是"真实"的。

这种对世界的直接而完全把握的目的，就是禅的目的。由于铃木博士在本书中写了关于无意识的一章，我可以参考他的讨论，从而可以尝试进一步澄清精神分析与禅宗概念之间的联系。

首先，我想再次指出，术语上的困难不必要地把事情复杂化了；我们把意识（the conscious）与无意识（the unconscious）当作名词，而不是把它们当作或多或少意识到全部个人体验的功能词来使用。我相信，如果使我们的讨论摆脱用词上的困难，我们可以更容易地认识到，使无意识变成意识的真正含义同开悟之间的联系。

---

①《哥林多前书》第十三章第十二节。——原注

“禅的方法是直接进入对象本身，好像是从里面来看它。”[1]这一对真实的直接把握，“也可称为意志的或创造性的”。[2]铃木于是说到“禅之无意识”乃是这种创造性的源泉，并接着说：“无意识是某种有待感觉的东西，不是以通常意义上的感觉，而是以我所要称之为最原始或最基本意义上的感觉去感受。”[3]这里的表述，是把无意识当作内在于人格而又超越了人格的一个领域。而且，如铃木继续说的：“但是无意识的感受则远为根本和初始，……”[4]把这段话转换成功能性术语，我不愿说感觉到“无意识”，毋宁说是意识到一个更深的和尚未习俗化的经验领域；或换一种说法，说减少压抑的程度，从而减轻人格失调性歪曲、意象投射及思虑作用。铃木说，禅者是“与广袤的无意识直接相通”，[5]我则宁可说：禅者在其无遮蔽的至深处，察觉到他自己的真实和世界的真实。稍后，铃木在其表述中同样使用了功能式的术语：“相反，事实上它是与我们最密切的东西，而正因为如此密切，我们就很难把握它，就像眼睛看不到它自己一样。所以，要意识到无意识，需要意识方面的特殊训练。”[6]铃木这里选择的说法正是从精神分析的观点出发所要选择的：其目的是使无意识变为意识，为达此目的，必须有一种意识方面的特殊训练。这是否意味着禅与精神分析具有同样的目的，它们的不同处仅在于它们所发展的意识训练上？

在我们转到这点之前，我想先讨论若干需要澄清之点。

铃木博士在其讨论中，曾提到我前面在讨论精神分析概念中

---

① 铃木大拙：《禅学讲座》，见本书第17页。——原注

② 同上，第18页。——原注

③ 同上，第21页。——原注

④ 同上，第21页。——原注

⑤ 同上，第24页。——原注

⑥ 同上，第25页（重点号系引者所加）。——原注

论及的一个问题，即知识与无知（纯朴）状态的对立。圣经中所谓通过知性的获得而导致纯朴的丧失，在禅宗和佛教中通常称为“烦恼”（klesha），或“由知性所支配的自觉意识之干扰”（vijn āna，分别识）。“知性”一词提出了一个十分重要的问题。知性是否等同于意识？倘若如此，使无意识成为意识就意味着更进一步的知性作用，而这恰与禅的目标相反。果真如此，那么精神分析的目标必然与禅的目标截然相反，盖前者力求更多的知性作用，而后者则力求克服知性作用。

必须承认的是，弗洛伊德在其早期著作中，一直相信由精神分析者给予的适当知识足以治愈患者，那时他具有将知性作为精神分析目标的观点；必须进一步承认的是，许多分析者在实际上仍未脱离这个知性概念的窠臼，而弗洛伊德本人也从未清楚地表明知性作用与情感的、整体的体验（发生于真正的“通透”）之间的差异。但正是这种经验性的、非知性化的洞察，构成精神分析的目的。如前所述，觉察到我在呼吸并不意味着思考我的呼吸；觉察到我的手在运动，亦不意味着思考这一运动。相反，一旦我思考我的呼吸或手动，我就不再觉察到它们。这亦适用于我对一朵花，对一个人，对我的喜、爱或安宁的体验。精神分析中一切真正的洞察，其特点就在于不能用思想来表达；而一切蹩脚的精神分析，其特点则是把“洞察”用复杂的理论表述出来，可是这些理论同直接体验毫不相干。真正精神分析中的洞察是突如其来的，它的出现不可强求，甚至不可预料。它不是起始于我们的大脑，用一句日本的譬喻来讲，却是起始于我们的肚腹。它无法以语言充分表述，如果有人企图这样做，那只会使他感到困惑；然而它又是真实的、可意识到的，并使有过这种经历者成为一个脱胎换骨的人。

婴儿对世界的直接把握，产生于意识、客观性与自我同现实相分离的感觉尚未充分展开之前。在这状态中，“只要无意识是

一种本能的东西，它就未超出动物或婴儿的无意识。但这不可能是成熟人的无意识。”①从原始的无意识脱颖到自我意识，此时世界被作为一个疏离之物而体验，其基础乃是主体与客体、宇宙人与社会人、无意识与意识的分裂。然而，当受到训练的意识达到敞开自己的程度时，松开三重过滤器，那么意识与无意识之间的分裂就会消失。一当这种分裂完全消失，就产生了直接的、非思虑性的、自觉的体验，这正是那种没有知性与思虑作用的体验。这种知识乃是斯宾诺莎所谓的最高形式的知识——直觉；是铃木所描述的“直接进入对象本身，好像是从里面来看它”的方法，是意志的创造性的对真实的观照。在这种直接的、非思虑性把握的体验中，人成为“创造性的生活艺术家”——本来我们人人都是如此，只是都忘却了这一点而已。“就此而言，他每一个行为都表现了独创性和创造性，表现了他活泼鲜明的人格。这里不存在因袭、妥协和禁抑的动机……他不再有那囿于片面的、有限的、受限制的、自我中心的存在中的自我。他已经走出了这个监牢。”② “成熟的人”，若清除其“烦恼”和知性的干扰，就能实现“一种自由自在的生活，恐惧、焦虑或不安全等诸如此类的困惑就无从侵扰他”。③铃木此处所说的解脱，从精神分析的观点来看，就是完全的洞察所必然引出的结果。

这里还有一个术语上的问题，我想略作说明即可，因为像一切术语问题一样，这并非要害问题。如前所述，铃木曾提到意识方面的训练；但在其他场合他又说到“受过训练的无意识，他从婴儿期以来所经历的一切意识经验都并入其中，构成他整个的生

① 铃木大拙：《禅学讲座》，第 27 页。——原注

② 铃木大拙：《禅学讲座》，第 23 页。——原注

③ 同上，第 28 页。——原注

命”。[①]一会儿用“受过训练的意识”，一会儿又用“受过训练的无意识”，也许会使人感到自相抵牾。但我认为实际上一点也不冲突。在使无意识成为意识的过程中，在达到对真实完全的、非思虑性的体验中，意识与无意识都必须经受训练。必须对意识进行训练，以去除它对习俗过滤器的依赖；同时，无意识也必须经受训练，使它摆脱隐秘、分离的状态而进入光明三境。但在事实上，所谓对意识和无意识的训练，只是譬喻用法。无论是意识，还是无意识，都不需要受训练（因为既没有一个叫做意识的东西，也没有一个叫做无意识的东西）；只有人才必须受训练，消除他的压抑，在完全的觉察中去充分、清晰地体验真实，而无需知性的思虑——除非是在科学和其他实用行业中，需要知性的思虑。

铃木建议把这种无意识称为“宇宙无意识”。对这一术语，铃木在其讲座中解释得十分清楚，并无多大可议之处。不过，我却宁可用“宇宙意识”一词，这是巴克用以指称一种新的、脱颖而出的意识形式的术语。[②]我之所以宁可用这一术语，是因为当无意识成为意识时，它就不再是无意识（但务必记住，这并未变成思虑性的知性）。宇宙无意识只有在我们同它分离，亦即尚未意识到真实时，才是无意识的。当我们觉醒并与真实相沟通时，

① 同上，第27页（着重号为引者所加）。——原注

② 参看巴克（Richard R. Bucke）：《宇宙意识——人类心灵演化之研究》（Cosmic Consciousness, A Study in the Evolution of the Human Mind），纽约，1954，第17版。应该指出（尽管只是附带的），巴克此书可能是对本文这一课题最有关系的著作。巴克是一位有丰富知识和经验的精神病学家，是一位坚信社会主义社会之必要和可能的社会主义者，他坚信这样的社会“将废除私有制，并从地球上铲除两种最大的罪恶——富贵与贫穷”。这本书提出关于人类意识演化的假说。根据这一假说，人从动物的“单纯意识”演到人类的自我意识，现在则站在发展到宇宙意识的起跑线上；这是一个革命性的事件，在过去两千年中已发生在一些杰出人物身上。巴克所描绘的宇宙意识，在我看来，正是禅宗所谓的开悟体验。——原注

我们就不存在什么无意识的东西了。此外必须说明的是，我宁可用宇宙意识（Cosmic Consciousness），而不用意识（conscious）一词，是因为前者指一种觉察作用，而后者则指人格中的某一处所。

所有这些讨论，将导致我们如何看待禅与精神分析之间的关系呢？

禅的目的在于开悟：对真实直接而非思虑性的把握，没有烦恼与知性化作用，如实认识到自己同宇宙的关系。这一新的体验乃在更高层次上回复到儿童非知性的、直接的把握，那是人的理性、客观性与个体性充分发展的结果。儿童直接的合一的体验存在于异化和主客分裂的经历之前，而开悟体验则处于这一经历之后。

如弗洛伊德所表述的，精神分析的目的是使无意识成为意识，是以自我（Ego）取代本我（Id）。确实，所要发掘的无意识内容只局限于人格一隅，它们是活跃于儿童生活的早期而在后来被遗望的本能力量。把这些力量从压抑状态中释放出来，乃是精神分析的目的。何况，与弗洛伊德的理论前提无关，对这一部分的发掘，取决于治愈患者病症这一医疗上的需要；而与病症无关的那部分无意识，则很少受到注意。后来，由于引进了死亡本能、爱欲和自我的发展等概念，遂于近年来导致对弗洛伊德关于无意识内容在概念上的某些扩充。各种非弗洛伊德学派，极大地扩充了有待发掘的无意识部分。其中最彻底的是荣格、阿德勒、兰克及近来所谓的新弗洛伊德派，他们都对此扩充有贡献。然而（荣格除外），虽有这种扩充，其有待发掘的范围却仍然取决于治疗这种或那种症候，或治疗这种或那种神经症性格缺陷的目的。它并未包括整个的人在内。

然而，如果我们将弗洛伊德的原始目标——使无意识变为意识——推到终极，那就必须跳出弗洛伊德个人的本能取向，跳出

直接的治疗任务强加给它的种种限制。如果我们向充分发掘无意识这一目标前进，则任务决不局限于本能，也不限于其他经验，而在于整个人的完整体验；于是其目的就在于克服异化，克服在认识世界中形成的主客分裂；于是无意识之发掘就意味着对烦恼与思虑作用的克服，意味着消除压抑，意味着消除自我中宇宙人与社会人的分裂，意味着意识与无意识两极对立的消失，意味着达到对真实的直接把握状态——既无歪曲，亦不受知性思虑的干扰；它意味着对我执和我爱的克服，意味着对一个不灭的独立自我之幻象的放弃（而对这自我的扩张和保护，则正如埃及法老以木乃伊而希冀自己永世长存一样虚妄）。使无意识成为意识，意味着敞开与回应，它不占有任何东西，它本身就是一切。

将无意识完全复原为意识，其目的显然要比一般精神分析的目的更为彻底。理由是显而易见的。要达到这一整体目标，需要一种超乎大多数西方人所愿付出的努力。但是，暂且不论这一努力，即便想象这个目标也只有在处于一定条件下才有可能。首先，只有根据一定的哲学观点，站在一定的哲学立场，才能拟定这种基本目标。对于这一立场，无需要作描绘。只要说出这点就够了：它并没有消除疾病这种消极性的目标，而是有达到幸福安宁的这种积极性的目标，这种幸福安宁被认为处于同世界的完全结合及对世界直接而无污染的把握中。对这一目标的最好描绘莫过于铃木"生活的艺术"一词。我们必须记住，任何像生活艺术这样的概念，都生长于人道主义意向的精神土壤上，就像它以佛、先知、耶稣、爱克哈特以及诸如布莱克、惠特曼、巴克这些人的教导为基础一样。除非从这一观点来看，否则"生活艺术"的概念就完全失去了它特定的含义，变质为今天冠以"快乐"之名所行的勾当。同样不可忘记的是，这一意向包含一个伦理上的目的。虽然禅宗超越了伦理，却包含着佛教根本的伦理目的，这些目的本质上是与一切人道主义说教相同的。如铃木在本书的讲

座中所明确表明的，达到禅的目标，意味着克服一切形式的贪婪，无论这种贪婪是对财产、名誉还是对“爱情”的贪婪；意味着克服自恋式的自我炫耀及全知全能的幻象。再者，它意味着克服对权威（以为这权威可以解决自己的生存问题）屈服的意向。当然，仅仅为了治病才去发掘无意识内容的人，是不会希望达到这一根本目标即压抑状态的消除的。

但是，认为消除压抑的根本目的与治疗的目的无关，同样也是错误的。正如我们业已承认，性格若不经过分析及改变，就不可能治愈症候并避免进一步形成症候；我们也必须承认，若不是追求人的彻底改变这一远为根本的目标，这种那种的神经症的性格特征也不可能改变。性格分析的结果有时会令人相当失望［在《分析有无止境》（Analysis, Terminable or Interminable?）一书中，弗洛伊德对这一点直言不讳］，正是因为治疗神经症性格的目的还不够彻底；要摆脱焦虑和不安全感，达到幸福和自由的状态，就只有超越这个有限的目的——也就是说，必须认识到，只要仍局限于治疗的目的而没有纳入更广泛的人道主义框架中，这种有限的目的就不可能达到。也许，用有限的、费时不多的方法，可以达到这一有限的目的。而长期的分析过程所花费的时间与精力，仅仅适用于根本“转变”的目的，而不适用于局部“改善”的目的。这一见解，由我们前面的一段论述而得到加强。人只要没有达到与世界的创造性的联系——开悟是其最高成就，那么他充其量只能以常规生活、偶像崇拜、破坏性，以及对财产名誉的贪婪追求来补偿内心中潜在的压抑。一旦这些补偿破灭，他的健全心灵就会受到威胁。治疗潜在的精神错乱，只有从对世界持分裂与异化的态度，改变为对它持创造性的、直接把握与回应的态度。如果精神分析可以在这一点上提供帮助，它就能促使患者达到真正的精神健康；若非如此，则只能改善一下补偿机制。换句话说，某人的病症也许会被“治愈”，但他的神经症性格却

无法"治愈"。人不是物[1]，不是一个"病例"，分析者若将人视作一个物体，他就谁也治愈不了。何况，分析者只能在与患者的互相了解过程中，帮助他觉醒，这意味着体验他们的一体性。

不过，在提及这一切时，我们必须面对一项反驳。如前所述，如果完全意识到无意识就像开悟一样根本而困难，那么我们把这根本目标当作一般课题进行讨论又有什么意义呢？那么，一本正经地提出只有这根本目标才能实现精神分析的治疗这一问题，岂不成了纯粹的空想？

假如要么就是完全的开悟，要么就是完全的不开悟，那么这种反驳确实是言之凿凿的。但实际上并非如此。在禅宗中，开悟有许多阶段，而顿悟乃是最高和决定性的一步。但就我所知，朝向悟的每一步骤都有价值，虽然这悟可能永远达不到。铃木博士曾就这一点作了如下譬喻：如果把一支蜡烛放进全暗的屋子，黑暗于焉消失，屋里有了光明。但是，增加十支、百支或千支蜡烛，屋子无非是变得越来越亮。但决定性的变化是第一支蜡烛，是它冲破了黑暗。[2]

在精神分析过程中，所发生的是什么呢？是一个人初次意识到他是虚荣的、怯懦的、憎恨他人的，而在意识中竟相信自己是谦虚、勇敢和仁爱的。这一新的洞察也许会伤害他，但却为他敞开了门户，使他不再把内心压抑的东西投射到他人身上。他向前迈进；体验到在他自身中的婴儿、儿童、成人、罪犯、疯狂者、圣贤、艺术家、男人和女人；他更深地与人性沟通，与宇宙人沟通；他更少压抑，更为自由，更不需要投射作用和思虑作用；从

① 参看我的论文《心理学的局限与危险》，该文收人莱布里希（W. Leibrecht）编辑的《宗教与文化》（Religion and Culture）一书中，纽约，1959，第 31 页以后。——原注

② 根据我的记忆，这是在一次私下谈话中说到的。——原注

而可以第一次体验到他是如何目观五色、如何看球滚动，他的耳朵又是如何向音乐敞开——以前不过是听到它而已；在与他人一体的感觉中，他可能第一次瞥见，他以往当作某物而加以执著、培养与保护的个人的自我，不过是一个幻象而已；他将体验到，通过占有自己而不是通过真正成为自己来寻求生命的答案是徒劳无益的。所有这些体验都是突如其来、出人意料的，不掺有任何知性化内容；但从此以后，这个人将比以前感到更为自由，更为强壮，更少焦虑。

迄今我们所说的都是目的，我曾提到，如果把弗洛伊德变无意识为意识的原则推到最后，我们就接近开悟的概念。但就达到这个目的的方法而言，精神分析确与禅宗完全不同。可以说，禅的方法是以“打坐”、公案以及禅师的权威来对异化了的知觉方式进行正面攻击。当然，所有这些都不是可以同佛教思维的前提、同体现在禅师身上与禅堂气氛中的行为与伦理价值相分离的“技巧”。同时也必须记住，那并不是“每周五个小时”的事务；学生进入禅门求教，这一事实本身就是一个最重要的决定，正是这一决定成了他以后人生道路上的重要部分。

精神分析的方法与禅宗完全不同。它用不同的方法训练意识以掌握无意识。它把注意力引向那被歪曲的知觉；它导致人们认识到自身中的虚假；它通过消除压抑以扩充人类体验的领域。精神分析的方法是心理学——实验性的。它考查一个人从孩提以来的心理发展，并试图恢复他早期的体验，以帮助他体验到现在被压抑的东西。它一步步揭露对世界的种种幻象，从而消除人格失调性歪曲和异化了的知性作用。经历了这一过程的人，由于对自己变得不那么陌生，他也就变得对世界不再疏远；由于他敞开了自己同他的内在宇宙沟通，他也就敞开了与其外在宇宙的沟通。虚假的意识消失了，意识－无意识的两极对立也随之消失。一种新的现实主义出现了，在这种观点中，“山又是山”。精神分析的

方法固然只是一个方法、一种准备，但禅的方法也同样如此。正因为它是一种方法，遂无法保证达到其目的。使这一目的得以达成的因素深植于个体人格之内；而从实用目的来看，我们对这些因素还知之甚少。

我曾提出，揭示无意识的方法若推至终极，可以成为开悟的一个步骤，但这必须提到哲学的高度。在这方面，禅宗有着最彻底、最现实的表述。但是，使用这种方式究竟能把我们导向何种地步，只能靠以后大量的实验来决定。这里表述的观点只蕴含着一种可能性，故具有一种有待验证的假说的特征。

然而可以较为确定而言的是，对禅的知识及实践，能够在精神分析的理论与技术上产生最为丰富和清楚的影响。禅虽在方法上与精神分析不同，却可以使精神分析的焦点更为集中，为洞察的本性投洒下新的光辉，并更清楚地意识到什么是见，什么是有创造性，什么是对烦恼与虚幻的知性化作用的克服；而烦恼和知性化作用，乃是建立在主－客分裂的经验基础上的必然结果。

就其对知性化作用、权威及自我的幻想等方面的急进主义而言，就其对幸福安宁这一目标的强调而言，禅宗思想将会拓展和深化精神分析者的视野，并帮助他达到一种更彻底的观念，即把对真实的把握作为完全自觉意识的最终的目的。

如果可以对禅与精神分析的关系作进一步说明，人们也许会想到精神分析对学禅者具有重要意义的可能性。我可以想象，它有助于避免假开悟（这当然不是开悟）的危险。这种假开悟是纯粹主观的，建立在一种精神病的或歇斯底里现象的基础上，或建立在一种自我诱导的恍惚状态基础上。精神分析的澄清作用可以帮助学禅者避免幻象，而消除幻象正是开悟的条件。

不论禅对精神分析会有何用处，站在西方精神分析者的立场，我要表示对东方这一珍贵礼物的感谢，特别要感谢铃木博士。他在把东方思想传译为西方思想的努力中，成功地表达了禅

宗思想而使其本质精华毫无所失，以至于西方人——如果他愿作这番努力的话——对禅能了解到顿悟以前所能达到的一切。假如不是“人人都有佛性”这一事实，假如人与存在不是普遍的范畴，假如对真实的直接把握、觉醒与开悟不是普遍的体验，这样一种了解又如何可能呢？

超越幻相之锁链

张　燕　译

目　　录

第一章　我的一些个人经历 ………………………… (507)

第二章　病态的个人和病态的社会 ……………… (516)

第三章　精神健康的概念 ………………………… (534)

第四章　两种学说的命运 ………………………… (541)

第五章　信　条 …………………………………… (553)

第一章　我的一些个人经历

如果一个人要问自己，他是怎样对那些注定要在他一生中占有重要地位的思想领域发生兴趣的话，那么，他就会发现，要简单地回答这样一个问题并非是件容易的事情。或许，他天生对某些问题就有一种爱好；或许，他是受了某些老师的影响，受了当时各种思想或个人经历的影响，才走上了他以后所感兴趣的道路的——然而，又有谁知道，在这些因素中究竟是哪些因素决定了他的人生道路呢？说实在的，如果有人想要确切地知道在所有这些因素中那些较重要的因素的话，那么，没有一部详细的史料性自传恐怕是不可能找到问题答案的。

但是，我并不打算把此书写成一部史料性的自传，而是想写成一本有关精神发展的自传。因此，在这本书中，我要选择自己青年时代的一些经历来说明这样一个事实：即正是这些经历才使我以后对弗洛伊德和马克思的学说以及对这两种学说之间的关系发生了兴趣。

如果我想知道我是怎样对有关人们之所以要这样行动的问题发生极大兴趣的话，那么，下述情况也许就能充分说明这一点。我是一个独生子，我的父亲性情急躁、喜怒无常，我的母亲则情绪低落、郁郁寡欢，这些便足以使我对奇特而又神秘的人类行为的原因发生兴趣。至今我仍然清楚地记得在我大约 12 岁的时候所发生的一件事情——这件事使我的思想远远超出了我先前所思考的范围：10 年以后，它才使我对弗洛伊德发生了兴趣。

这件事情的经过原是这样的：我认识一位年轻的女子，她是

我们家的朋友。她的芳龄大约25岁，既漂亮，又富有魅力；除此之外，她还是一个画家。是我认识的第一个画家。我还记得听人说起过，她订婚不久就解除了婚约；我记得，她几乎总是陪伴着她那位丧偶的父亲。在我的记忆中，她的父亲是一个索然寡味、其貌不扬的老人。当时我的确就是这样认为的（由于妒忌，我的判断也许带有某些偏见）。然而，有一天，我听到了一个令人震惊的消息：她的父亲去世了，不久她也自杀了，并且留下了遗嘱，遗嘱上说她希望同她的父亲合葬在一起。

我从未听说过恋母情结，也未曾听说过女儿和父亲之间的乱伦的固恋。但是，这件事却深深地触动了我。我非常喜欢这位妙龄女郎；我讨厌那位其貌不扬的父亲。在这以前，我也根本不知道人还会自杀。于是，一种想法便在心中油然而生：“这一切又是何以可能的呢？”一位年轻漂亮的姑娘怎么可能如此爱恋着她的父亲，以致她宁愿和她的父亲合葬在一起，也不愿意活着享受人生和绘画的乐趣呢？

当然，我没有找到任何答案。我被“何以可能”这个问题难住了。可是，当我渐渐地熟悉了弗洛伊德学说的时候，我就觉得我似乎在弗洛伊德的学说中找到了有关在我开始成熟为青年的这段令人困惑而又害怕的经历中的答案。

我对马克思学说的兴趣却是由另一番完全不同的经历所引起的。我生长在一个笃信犹太教的家庭，旧约的故事扣响了我的心弦，它比我所接触到的任何事物都更使我激动。然而，并不是所有这些故事都能打动我的；我讨厌，或者说，我不太喜欢希伯来人征服迦南人的历史；我认为，末底改或以斯帖的故事没有任何价值；同样，我也并不欣赏所罗门的雅歌。但是，亚当和夏娃不服从上帝的故事，阿伯拉罕恳求上帝解救罪恶之地的居民们的故事，约拿出使尼尼微的故事，以及圣经中的其他许多故事，都给我留下了深刻的印象。诚然，最感动我的还是那些预言家如以赛

亚、阿摩司、何西阿的著作，但是，我并不为他们的告诫或预示灾难的来临所感动；他们关于“世界末日”的预言是使我难以忘怀的：到那个时候，各族人民“将把剑铸成犁头，把矛铸成枝钩刀，而不再大动干戈，相互残杀，更不会再发动任何战争”；到那个时候，四海之内皆兄弟，“大地到处都充满了上帝的智慧，就像大海装满了圣水一样。”各民族之间普遍友好地和平共处的图景，深深地打动了我这个十二三岁少年的心。也许这样一个生活环境便成了我之所以对和平国际主义思想发生兴趣的直接原因：我是一个犹太人的儿子，在基督教的环境中长大，并耳闻目睹了一些规模不大的反闪族主义的事件，更重要的是，我发现了双方都有一种陌生的、宗派小集团的感情。我讨厌宗派小集团。或许这都是因为我是一个性情孤癖、娇生惯养的孩子，竭力想要克服这种孤独感。因此，在这个世界上还会有什么东西比这种有关普遍和平及兄弟般情谊的预言更能使我兴奋和激动呢？

此外，如果第一次世界大战不发生的话，也许所有这些亲身经历都不会如此深刻地、持久地影响我。正是第一次世界大战，而不是别的任何事情决定了我成长的道路。1914 年夏天，第一次世界大战爆发的时候，我只有 14 岁。最初感受到的只是战争的骚动、胜利的喜悦和我所认识的一些士兵的不幸死亡。我对这次战争的问题漠不关心，也不为战争的残酷无情所震动。但不久这一切全变了。是我的老师们的一些经历使我发生了这种变化。战争前两年，我的一位拉丁文老师在课堂说过，他最喜爱的格言是：“如果你希望和平，你就应该准备战争”。因此，当战争爆发的时候，这位老师显得格外高兴。我想，他并不是真心实意地主张和平的，一个似乎一向如此真诚地关心维持和平的人怎么可能在现在一遇到战争就如此欣喜若狂呢？从那以后，我很难相信备战能维持和平这一原则，尽管鼓吹这一原则的人比我的拉丁文老师更善良、更真诚。

在那些日子里，使我感到同样震惊的是，整个德国都在疯狂地仇恨英国。突然间英国人成了廉价的雇佣兵，他们既残酷、又无耻，企图杀害我们无辜的、忠实可靠的德国英雄。就在那举国上下歇斯底里大发作的过程中，有一件事至今仍使我记忆犹新。一次上英语课的时候，老师布置给我们的暑期作业是背熟英国国歌。这一作业是在暑假以前布置的，当时还处在和平时期。开学后，我们这些男同学对那位老师说，我们拒绝学习现在成了我们头号敌人的国歌。这一拒绝部分原因是由于我们调皮捣蛋的缘故，部分原因也是因为受到了“仇恨英国”这一论调的影响。那位老师站在教室前面，冷笑一声，并用平静的口吻回答了我们提出的抗议：“别自欺欺人了，英国永远不会打败仗的！”这是在疯狂的仇恨中，一个理智健全的、现实的人所发出的声音——这是一位令人尊敬和钦佩的老师的声音。这一切对于我来说依然历历在目。老师所说的那句话以及他那种心平气和、合情合理的说话方式启发了我，同时也粉碎了仇恨和民族自豪感的疯狂模式；它使我感到惊异，使我陷入了沉思：“这一切又是何以可能的呢？”

随着年龄的增长，我的疑团也越来越多。我的一些叔伯、表兄、老同学在战争中阵亡了；将军们关于胜利的预言结果被证明是错误的——不久，我便懂得了，所谓“战略撤退”和“胜利防御”都只不过是模棱两可的欺人之谈罢了。此外，德国新闻界一开始就把这次战争说成是邻国强加给德国人民的，因为这些邻国妒忌德国，并想压制德国，以便达到消灭一个成功的竞争者的目的。同时，这次战争也被说成是一场为争取自由的斗争；德国不是也反对过俄国的沙皇——一位奴役和压迫的化身吗？

当时，这一切似乎都是令人信服的，因为没有人持任何反对意见。但是，我却开始怀疑起自己曾经相信过的这些说法了。首先是由于这样一个事实：越来越多的社会主义代表们在德意志帝国国会投票反对战争预算，批评德国政府的官方立场。人们秘密

传阅着一本名为《我控诉》的小册子，这本小册子论述了战争罪行的问题——我依旧记得，这本小册子主要是从西方同盟国的立场出发探讨这个问题的。该小册子指出，帝国政府决不是这次战争的无辜的牺牲品。它同奥匈政府一样，对这次战争负主要的责任。

战争在继续着。战线从瑞士边境向北延伸到了波罗的海。在同士兵们的交谈中，人们就会了解到他们的生活：他们不时地被困在战壕里和防空洞里，不时又要冒着敌人猛烈进攻的炮火，一次又一次地试图突围，但一次又一次地遭到失败。年复一年，各国健壮的士兵，就像笼中的动物那样生活着：他们用步枪、手榴弹、机枪和刺刀互相残杀；就在这场大屠杀继续进行的时候，有人却在假惺惺地保证用最快的速度赢得战争的胜利，声明自己是清白无辜的，并装腔作势地反对穷凶极恶的敌人，主张和平，宣布和平的条件。

这一状况持续得越久，我的变化也就越大——很快地我便由一个孩子成长为一个男子汉了，我愈加迫切地寻求这个问题的答案："这一切又是何以可能的呢?"千百万人怎么可能继续在战壕里，或被人杀害、或去杀害其他国家的无辜的人民，从而造成父母、妻子、朋友们的极大痛苦呢？他们究竟是为什么而战？当每一个人都说，他不希望战争的时候，战争又是何以可能发生的呢？如果双方都宣称，他们不需要征服别国，只希望维护自己国家的财产和领土的完整，那么，战争又怎么可能继续进行下去呢？正如下列事实所揭示的那样，如果双方都想征服别人，为自己的政治军事领导人赢得荣誉的话，那么，成千上万的人又怎么可能仅仅为了双方的某些领土，为了某些领导人的虚荣心而献出自己的生命呢？战争究竟是一场无情的意外事故的一种结果，或是某些社会和政治发展的一种结果呢？社会和政治的发展有着自己的规律可循，这些规律是可以认识的——甚至还是可以预测的

——假如人们把握了这些规律的本质的话。

1918年，当战争结束的时候，我正是一个陷人重重困惑之中的青年人，这一切都使我感到不可思议：我不明白战争是怎样发生的，我希望理解大众行为中那些非理性的因素，我热烈地渴望和平和国际间的友好往来，此外，我也越来越深深地怀疑一切官方的意识形态和声明，坚信“我们必须怀疑一切”这个论断的正确性。

我已阐明了青年时代哪些经历为自己热衷于弗洛伊德和马克思的学说创造了条件，这些有关个人和社会现象的问题使我深感棘手。我急切地要求获得这些问题的答案。正是在弗洛伊德和马克思的体系中，我找到了答案。然而，这两个体系间的不同之处也引起了我的极大注意，我很想解决这些矛盾。随着年龄的增长。我获得的知识越多，我就愈加怀疑这两个体系中的某些论断。我的主要的兴趣也就变得更明确了。我要认识支配个人生活的规律和社会的规律，也就是人在其社会生存中的规律。我也试图找出弗洛伊德学说中那些仍然闪烁着真理光辉的思想和那些需要修正的论断。对于马克思的理论，我也是这么做的。在理解和批评这两位思想家后，我最终达到了一种综合。要做到这一点，当然不能只依靠理论思维。这倒并不是因为我轻视纯理论的思考(这得取决于思维者本人)，而是因为我坚信，将经验观察与理论结合起来具有更大的价值（现代社会科学的最大弊病是只顾经验观察，不注意理论思维)。因此，我总是以观察到的事实作为我理论思维的基础，只要观察到的事实能提供正确依据的话，我便力求修正自己的理论。

我的心理学理论就是这样形成的。我曾经获得一个很好的观察场所。30多年来，我一直是一位开业的精神病医生。仔细地研究了我用精神分析法治疗的病人的行为。自由联想和梦。无论是在这本书中，还是在我的其他著作中，没有一个关于人的精神

方面的结论不是建立在这一精神分析工作对人的行为所作的批判性的观察基础上的。我对社会行为的研究也是如此。当然我没能像在精神分析的实践中那样成为一个积极的社会活动的参加者。自十一、二岁以来，我一直热衷于政治（小时候，我曾同父亲商店里的一位社会主义者谈论过政治）。但是，我知道，我并不具备适合于从事政治活动的气质。因此，我始终没有参加过任何政治活动。时至今日，我才加入了美国社会主义党，并积极参与和平运动。其原因并不在于我改变了对自己能力的看法，而是因为我已经认识到，我的责任不是被动地置身于这样一个似乎正在走向自我选择的灾难世界。另外，我急于要补充的是，还有比责任更重要的原因。我们的世界变得越不健全和非人性化，每个人就越感到需要团结起来，需要和共同肩负着人类使命的男女战斗在一起。我当然也感觉到了这种需要，而且很感激那些鞭策和鼓励我的伙伴们，我为能和他们在一起共事感到万分的荣幸。虽然我没能积极地参加政治活动，但我的社会学思想并不全都是建立在书本基础上的。的确，如果没有马克思，或者就一个更小的范围而言，如果没有社会学领域内其他开拓者的话，我的思想也就失去了至关重要的动力。除此之外，我所生活于其中的那个时代正是一个永不过时的社会实验室。第一次世界大战，德国和俄国革命、法西斯主义在意大利的胜利、纳粹主义在德国的逐步胜利、被引向歧途的俄国革命的失败、西班牙内战、和第二次世界大战，以及军备竞赛——所有这一切都为我提供了一个经验观察的场所。使我形成了一些假说，并对这些假说进行了证实或否证。由于我一方面热衷于了解政治事件，另一方面又总是意识到，自己并不具备积极参与这些事件的气质，才使我获得了一定程度上的客观性，尽管一些政治科学家们认为缺乏热情并不是客观性的一个必要条件。

综上所述，我已经让读者了解到了我个人的一些经历和想

法，正是这些经历和想法使我在20岁一接触到弗洛伊德和马克思的学说时，便迫不及待地研究起来。在以下各章中，我不打算再论及我个人的成长过程，而是想谈谈弗洛伊德和马克思的思想及其理论概念，谈谈这两种学说之间的矛盾以及我自己为认识和解决这些矛盾而提出的有关综合的想法。

但是，在我论述马克思和弗洛伊德的体系之前，还有一点需要说明的是：马克思、弗洛伊德和爱因斯坦都是现时代的设计师。他们三个人对现实的基本秩序充满了信心，并一致认为，在自然界的产物——人是自然的一部分——中不仅是发现秘密，而且探索自然界的模式与设计也是我们的基本态度。因此，他们各人以自己独特的方式进行了研究，他们的著作不仅具有科学性，而且具有最高的艺术性，最高地体现了人类渴求理解、渴求知识的需要。在这本书中，我要论述的仅仅是马克思和弗洛伊德。只要一提起他们俩人的名字，我就很容易会产生这样一个想法，即认为他们是旗鼓相当和具有同样历史意义的两个人。然而，事实并非如此——这是我一开始就想阐明的。马克思是一位具有世界历史意义的人物，就这点而言，弗洛伊德是不能与马克思相提并论的。关于这个事实，我们无需再作任何解释。然而，令人深感遗憾的是，在几乎占世界三分之一的土地上传播的是一种被歪曲和被贬低了的"马克思主义"。尽管如此，这一事实也不能低估马克思的独特历史意义。此外，在我看来，马克思所思考的深度和广度都远远超过了弗洛伊德。马克思将启蒙运动时期的人道主义和德国唯心主义的精神遗产同经济的、社会的实际状况联系起来，从而为一门有关人和社会的新型科学奠定了基础。这门科学既是经验科学，同时又具有西方人道主义传统的精神。尽管这一人道主义的精神遭到了许多挂着马克思招牌的理论体系的否定和歪曲，但是，我相信，西方人道主义的复兴一定会恢复马克思在人类思想史中的突出地位。这一点也正是我在此书中所要揭示

的。然而，在阐明这一点的同时，如果因为弗洛伊德未能达到马克思的高度而忽视了弗洛伊德的重要地位的话，那也是一种十分幼稚的想法。弗洛伊德是一门真正的科学心理学的创始人，他所发现的无意识过程以及性格特征的动力学本质，都是对人的科学的独特贡献，因为它业已改变了未来关于人的图景。

第二章 病态的个人和病态的社会

究竟什么是弗洛伊德和马克思的精神病理学的思想？弗洛伊德的观点是众所周知的。弗洛伊德认为，当一个人未能解决他的俄底浦斯情结的时候，或者用另外一句话来说，当一个人未能克制自己婴儿时代的欲望，未能成为一个具有成熟的生殖器倾向的人时，他就会介于自己本身所固有的儿童的欲望和成年人的要求之间，而处在分裂的状态中。神经病的症状就是表现为婴儿和成年人的需求之间的一种妥协。所谓精神病就是这种病理学的形成，即成年人的自我便是婴儿欲望和幻想的世界，因此，这两个世界之间不再需要任何妥协。

当然，马克思从未提出过系统的精神病理学，但是，他也探讨了精神病理的一种最主要的形式，即异化①。在马克思看来，异化是病态心理的一种形式，社会主义的目的就在于消灭异化。

马克思所说的异化（“疏远化”）是什么意思呢？黑格尔第一次提出的“异化”这个概念实质上是指人逐渐地异于这个世界

① 异化这个概念不仅在南斯拉夫和波兰，而且也在英国、法国、德和美国日益成为研究马克思学说的重点。从事这一研究的绝大多数人，不仅包括人道主义的社会主义者，而且也包括基督教和天主教的神学家们。他们认为，异化以及克服异化的任务乃是马克思社会主义人道主义的核心，也是社会主义的目的；更重要的是，尽管在术语和论述重点方面有所不同，但是，青年马克思和老年马克思之间的完整联系还是存在的。（这里仅提及几位持这一观点的人：Ruhel，Goldmen，Bottomore. Fromm，Petrovic，Markovic，Vrenicki，Blocin. Lukacs）。另外一些作者如 D. Bell，L. Feuer 认为，异化既不是马克思理论中的一个有用的论题，也不是马克思理论的核心。在某种程度上，G. W. Mills 也同意这个观点。

(自然、事物、他人以及人本身)。人并没有把自己当作是自身行为的主体,当作是一个能思考、有感情、有爱情的人,人成了客体,这个客体正是人自身力量外化的体现。因此,人只能在他所创造的产品中认识自己,只能通过顺从于他的创造物中接触到自己。

黑格尔把上帝看作是历史的主体,认为只有通过人,通过自我异化的某一状态,通过上帝回复到自身的历史过程才能认识上帝。

费尔巴哈把黑格尔的哲学从天上降到了人间[①],费尔巴哈认为,上帝代表了人的力量,人是这些力量的主体,只有人才将上帝变为一种外在于人的存在,使人只有通过对上帝的崇拜才能感受到自己的力量:上帝越强大、越富有,人则越弱小,越贫穷。

马克思深受费尔巴哈思想的鼓舞与影响。在《黑格尔法哲学批判》一书的序言中(此书写于1843年底),按照费尔巴哈的观点对异化进行了分析。在《经济学—哲学手稿》(1844年)中,马克思从分析宗教异化的现象出发,进一步论述了劳动异化问题,马克思的论述类似于费尔巴哈对宗教异化的分析。他写道:"劳动者生产的财富越多,他的产品的力量和数量越大,他就越贫穷[②] 相隔几段之后,马克思又指出:"这一切后果已经包含在这样一种规定中:劳动者同自己的劳动产品的关系就像同一个异己的对象的关系一样。因为在这个前提下,下面所说的是不言而喻的:劳动者耗费在劳动中的力量越多,他亲手创造的、与自身

① 比较R.Tucker的《卡尔·马克思理论中的哲学和神话》(剑桥大学出版社,1961年,第85页。)一书中有关异化的讨论。

② 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》(人民出版社,1979年,第44页。)马克思关于资本主义发展过程中工人不断贫困化的错误理论,是受了宗教异化和经济异化之间的类比的影响,尽管马克思在经济方面的论断似乎不是别的。而是他那有关劳动、价值和其他因素的经济理论的必然结果。

相对立的、异己的对象世界的力量便越强大，他本身、他的内部世界便越贫乏，归他所有的东西便越少。宗教方面的情况也是如此。人把自己奉献给上帝的越多，他保留给自身的就越少。劳动者把自己的生命贯注到对象里去，但因此这个生命已不再属于他，而是属于对象了。因此，劳动者的这个活动越大，劳动者便越空虚。……劳动者把自己外化在他的产品中，这不仅意味着他的劳动成为对象，成为外部的存在，而且还意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在他之外存在着，并成为与他相对立的独立力量：意味着他贯注到对象中去的生命作为敌对的和异己的力量同他相对抗”。[①] 马克思接着指出：劳动者不仅同他的劳动产品相异化，“异化不仅表现在生产的结果上，而且也表现在生产行为本身中，表现在生产活动本身中”。于是，马克思又一次提出了他原来的观点，即认为劳动异化类似于宗教异化，“在宗教中，人的幻想、人的头脑和人的心灵的自我活动是不以个人为转移地作用于个人的，也就是说，是作为某种异己的活动、神灵的或魔鬼的活动作用于个人的。同样地，劳动者的活动也不是他的自我活动”。[②]

从异化劳动的概念出发，马克思又进一步论述了人同自身、同别人、同自然的异化的思想。马克思认为，劳动，在其原始的、非异化的形式中，即是“生命活动本身、生产活动本身”，并进而明确地指出，“自由的、有意识的活动”就是人类的特性。但是，在异化劳动中，人的自由的、有意识的活动被歪曲成了异化的活动，因此，生命活动本身，“仅仅变成维持自己生存的手

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第45、47页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第48页。

段”。[1]

如前所述，马克思不仅注意到了同自己的劳动产品的异化，注意到了劳动的异化，而且还关心人同自己的生命活动，同自身、同别人的异化。以下这段话正说明了这一思想。马克思指出，“因此，异化劳动导致如下的结果：人的类的本质——无论是自然界，还是他的精神的、类的能力——变成与人异类的本质，变成维持他的个人生存的手段。异化劳动把人自己的身体从人那里异化出去，就像把他之外的自然界，把他的精神本质、他的人的本质异化出去一样。人从自己的劳动产品、自己的生命活动，自己的类的本质异化出去这一事实所造成的直接结果就是：人从人那里的异化，当人与自己本身相对立的时候，那么其他人也与他相对立。凡是适用于人对自己的劳动、自己的劳动产品和自己本身的关系的东西，也都同样适用于人对其他人、对其他人的劳动和劳动产品的关系”。[2]

我必须补充说明一点：即马克思在《经济学—哲学手稿》中所阐述的异化概念——不是异化这个单词，而是有关异化的思想——一直具有重要的意义，并贯穿在马克思以后的所有主要著作中，包括《资本论》，马克思在《德意志意识形态》一书中写道：“社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们的、不受我们控制的、与我们愿望背道而驰的并抹煞我们的打算的物质力量，这是过去历史发展的主要因素之一”。[3] 在《资本论》中，马克思也谈到了异化问题，下面只是许多论述中的一部分：“在工场手工业和手工业中，是工人利用工具，在工厂中，

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，1979年出版，第50页。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，1979年版，第51页。

③ 马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第三卷第37页。

是工人服侍机器。在前一种场合，劳动资料的运动从工人出发，在后一种场合，则是工人跟随劳动资料的运动。在工场手工业中，工人是一个活机构的肢体。在工厂中，死机构独立于工人而存在，工人被当作活的附属物并入死机构。"[①] 另外，（未来教育的幼芽）"生产劳动同智育和体育相结合，它不仅是提高社会生产的一种方法，而且是造就全面发展的人的唯一方法"[②]。"大工业还使下面这一点成为生死攸关的问题：用适应于不断变动的劳动需求而可以随意支配的人员，来代替那些适应于资本的不断变动的剥削需要而处于后备状态的、可供支配的、大量的贫穷工人人口；用那种把不同社会职能当作互相交替的活动方式的全面发展的个人，来代替只是承担一种社会局部职能的局部个人"。因此，在马克思看来，异化即是人的病态。这不是一种新的病，因为自劳动分工以来，即从原始社会进入文明社会的时候起，它就必然地存在了；只是在工人阶级中，这种病才得以最迅猛地发展起来，以致于每个人都患着这一疾病。只有等到这一病情恶化的时候，才能医治这一疾病；只有全面异化的人才能克服异化——因为一个全面异化的人不可能健全地活着，所以，他就不得不克服异化。社会主义社会的建立就是为了解决这个问题。在社会主义社会里，人成了历史的主人，并意识到了自己就是自身力量的主宰，这样，人不再受到事物与环境的束缚。马克思在《资本论》第三卷的末尾阐明了社会主义和自由的实现这些思想。马克思指出："事实上，自由王国只是在由必需和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。像野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也

① 马克思：《资本论》，第一卷，第463页。

② 马克思：《资本论》，第一卷，第530、535页。

必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大，但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己，靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质交换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来”。[1]

如果我们对马克思有关这两个方面的论述作一分析的话，那么，我们就会更倾向这一种观点，即认为异化问题亦是一个道德的和心理学的问题。马克思认为，异化摧毁并歪曲了一切人的价值。由于经济活动和内在价值，诸如“发财、劳动、节约和朴素”[2] 这一生命的最高价值，人失去了真正有道德的、人的价值，即“纯洁的良心、德行等等的富足；但是，如果我根本不存在，我又怎么能成为有德行的人呢？如果我什么都不知道，我又怎么会有纯洁的良心呢？”[3] 在异化的状况中，生活的每一个领域，无论是经济领域，还是道德领域，都是各自独立的，“每一个领域都把异化了的本质活动的特殊范围固定起来，并且每一个领域都同另一种异化保持着格格不入的关系”[4]。

马克思以令人惊异的明确性预示了异化社会中人的需要是怎

---

① 马克思：《资本论》，第三卷，第926—927页。

② 顺便提一句，这不仅是19世纪资本主义的价值，而且也是当代苏联的主要价值。比较：弗洛姆《May Man Prevail?》一书中有关这个问题的详细讨论。

③ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，第90页。

④ 同上。

样变为真正的弱点的。马克思指出：在资本主义社会中，“每个人都千方百计在别人身上唤起某种新的需要，以便迫使他做出新的牺牲，把他置于一种新的依赖地位，促使他进行新花样的享乐，从而使他陷于经济上的破产。每个人都力图创造出一种支配其他人的、异己的本质力量，以便从这里面找到自己本身的利己需要的满足。因此，随着对象的量的增长，压制人的异己本质的王国也在扩展，而每一个新的产品都是产生相互欺骗和相互掠夺的新的潜在力量。随着人作为人越来越贫穷，人越来越需要货币，以便占有这个敌对的本质，而他的货币的力量却恰恰与产品的量成反比例地下降，也就是说，他的贫穷随着货币的力量的增长而日益增长。——因此，对货币的需要是国民经济学所产生的真正需要，并且是它所产生的唯一需要。——货币的量越来越成为它的唯一强有力的属性；正像货币把任何存在物归结为它的抽象一样，它也在自己本身的运动中把自己本身归结为量的存在物。无度和过度成了货币的真正尺度。甚至从主观方面来说，这也部分地表现在下述情况上，即产品和需要的范围的扩大，成为对不近人情的、过于讲究的、违反自然的和想入非非的欲望的精心安排的和总是考虑周到的迎合。私有制不能把粗野的需要变为人的需要。它的理想主义不过是幻想、奇想、怪想；没有一个宦官像工业的宦官即生产者那样低声下气地向自己的君主献媚，并且像他们那样用卑鄙的手段来刺激君主的麻痹了的享乐能力，以便赢得君主的恩宠；工业的宦官即生产者力图用狡猾的手段来骗取银币，从自己的按基督教教义说来应受敬爱的邻人的口袋里诱取黄金鸟（每一个产品都是人们想用来从别人那里诱骗他的命根子即金钱的诱饵；每一个现实的或可能的需要都是把苍蝇诱向粘竿的弱点；对社会的、人的本质的普遍盘剥，正像人的每一个缺陷一样，是把人同天国联结起来的一个纽带，是使人的心能够接近僧侣的一个方面；每一个急难都是一个机会，使人能够趁机做

出倍显殷勤的面孔来接近自己的，邻人并且向他说：亲爱的朋友，我给你所需要的东西，而你知道 condito sine qua non〔必不可缺的条件〕的你也知道你应当用什么样的墨水给我书写卖身契；我使你受用，我也要从你身上捞一把)，——为了这个目的，工业的宦官投合消费者的卑鄙下流的意念，充当消费者和他的需要之间的皮条匠，激起他的病态的欲望，窥伺他的每一个弱点，以便然后为这种亲切的服务要求报酬"。[①] 因此人就服从于他的异化的需要，成了"精神上和肉体上非人化了的存在物……，是具有自我意识和自我活动的商品"。[②] 这个商品化了的人正是通过占有和消费（使用）这种方式使自己同外在世界发生关系的。这是他所认识到的，能使自己同外在世界发生关系的唯一方式。因此，他越异化，就越把占有和消费看成是他同外在世界发生关系的纽带。"你存在得越少，你表现自己的生命越少，你就有得越多，你的外化了的生命就越大，你的异化了的本质也积累得越多。"[③]

在讨论马克思异化概念的同时，指出异化现象和移情现象之间的紧密联系也许会令人感兴趣的。移情现象是弗洛伊德体系中的最基本的概念。通过观察，弗洛伊德认识到：精神病患者对精神分析学家的爱恋。畏惧或痛恨均与精神分析学家本人所具有的个性无关。弗洛伊德认为，可以从理论上来解释这个现象：就是说，患者已将自己的爱和恨的感情，将自己的恐惧感转移到精神分析学家的身上，正像他在幼儿时期将自己的感情转移到他父母的身上一样。弗洛伊德由此得出这样一个结论，即认为在"移情"中，患者本人如同一个孩子，他把自己与精神分析学家的关

① 马克思：《1844 年经济学—哲学手稿》，第 85—86 页。

② 马克思：《1844 年经济学—哲学手稿》，第 59、88 页。

③ 马克思：《1844 年经济学——哲学手稿》，第 59、88 页。

系和自己与父母的关系等同起来。毫无疑问，弗洛伊德有关移情现象的论述大都是正确的，这也是被大量的事实所证明了的。当然，弗洛伊德的论述还不完整。成年人患者毕竟不是一个孩子，在他身上来谈论孩子，来谈论他的无意识，如同使用一种类似于拓朴学的语言，因为这种语言是不可能正确地说明事实复杂性的。患有神经病的成年人是一个异化了的人的存在：由于他不能经验到自己是自身行为和经验的主体和创造者，所以，他并不可能感觉到自己的强大，他是胆小怕事的、受约束的。正因为他处于异化的状态之中，他才是个神经病患者，为了克服内在的空虚感和虚弱感，这个患者选择了一个对象，并向这个对象倾注了自己全部人的特性：他的爱，他的智慧和勇气等等。通过对这个对象的服从，他接触到了自己的特性；并感觉到自己是强大的、聪明的、勇敢的、安全的。失去这个对象，便有失去自身的危险性。这种机械般的偶像崇拜乃是以个人异化这个事实为基础的，同时也是移情的主要动力，从而给予移情以力量和强度。轻度精神病患者也可能将自己幼儿时期的某些经验转移到精神分析学家身上，但是，其中没有任何强度。精神病患者需要寻求的是一个偶像，他们找到了精神分析学家，并且总是使这个精神分析学家也具有自己父母亲的特性。因为父母亲乃是他在幼儿时期所知道的两个有力量的人物。因此，移情的内容通常与幼儿的模式有关，而移情的强度则是病人异化的结果。毋庸赘述，移情现象并不仅仅存在于精神分析的状况中，我们在对权威人士的崇拜，在政治、宗教和社会生活方面的所有形式中，都能见到这种现象。

移情不是精神病学的唯一现象。精神病学是异化的一种表现形式，法语中的“aliene”和西班牙语中的“alienado”都是较为古老的精神病的术语，英语中“alienist”（精神病医生）指的是一位

专门治疗不健全的、精神错乱者的医生。[1] 这确实不是偶然的。

精神错乱作为自我的一种病态乃是现代人的精神病的核心，尽管在有些形式中，精神病的症状并不十分典型、我们可以举一些临床的例子来说明发病的过程。最常见、最明显的例子也许就是虚假的"恋爱"了。一个男人热恋着一位女子；当这个女人意识到这一点以后，便渐渐地产生了种种怀疑，最后才终止了恋爱关系。这个男人感到绝望，几乎想去自杀。对他来说，生活已没有任何意义。他意识到这就是事情发展的必然结果。他相信，当他和这个女人在一起的时候，也只有和她在一起，他才第一次懂得了什么是真正的爱情，尝到了爱情和幸福的滋味。如果这个女人离开了他，那么，以后永远也不会再有任何人能同样地激起他心中的爱。因此，他觉得失去了这个女人也就意味着失去了一次爱的机会，与其活着，不如死去。当然对于他本人来说，这一切似乎都是挺有说服力的。然而，他的朋友们会提出这样一些问题：为什么一个比普通的人更缺少爱的能力的人会如此深深地陷于爱情之中，以致于他在失去了自己所心爱的人以后，宁愿去死，也不愿活着？既然他已经完全陷于爱情的罗网之中，那么，为什么他既不愿意承认这一点，也不愿意放弃那些不合他爱人心愿的要求呢？为什么当他谈到自己失恋的时候，总是只谈自己和自己所发生的事情，几乎没有任何兴趣去谈论他如此恋爱的那个女人的感情？如果你有机会同一个不幸的失恋者本人进行较长时间的谈话，你也就不会对你所听到的这一切感到惊奇了。这个失恋者会向你反复地诉说他的空虚感，他会告诉你，他确实感到如

---

① 试比较我在《健全的社会》一书第 121 页对这个问题的论述。Tucker 在他的《马克思理论中的哲学和神话》一书的第 144 页也论及了这个问题。比较 Kurer Horney 在《精神病和人的成长》一书中对有关被驱使的感情而不是有关欲望的论述，以及关于 Tuker 对 Horney 的论述。

此空虚，似乎他已经把自己的心全部交给了他那失去了的姑娘。倘若他能懂得自己所说的这些话的含义的话，那么，他就会认识到，这正是精神错乱的一种表现。他永远也不可能主动地去爱，永远也不可能离开或超出他那神秘的自我范围，去和另外一个人生活在一起。所以，他只能把自己对爱情的渴望转移到那位姑娘的身上，认为只有与那位姑娘在一起，他才感受到了自己的“爱”。当然，他真正感受到的只能是幻想中的爱情。他越是将自己对爱的渴望，对生存和幸福等等的希望寄托在这位姑娘的身上，那么，一旦他离开了这个姑娘，就会感到愈加的贫乏和空虚。事实上，他已经把这个姑娘视为一个偶像，视为爱的女神，并坚信只有和这个女人依偎在一起才能得到爱情欢乐。这时，他已经完全置身在爱情的幻想中。他可以使姑娘作出某种反应，却不能克服自己内心世界的寂寞。正如他自己所说的，失去这位姑娘并不意味着失去了自己的爱人，而是意味着失去了他自己——一位具有潜在爱的能力的人。

思想的异化并不是不同于心的异化。人们通常以为，人总是针对某物进行思考的，人的思想乃是自身思维活动的结果。事实上，人已经将自己的大脑转变成诸如公众舆论、报纸、政府领导人或政治领导人这样一些偶像。正因为人把这一切都当作自己的偶像，当作自己的知识和智慧之神因而也就相信，它们表达了他自己的想法；情况恰恰相反，实际上正是他本人才把代表它们的思想误认为是自己的思想。由于这个原因，人只得依赖于自己的偶像，而不能放弃对这些偶像的崇拜。人成了偶像的奴隶，连人的脑子里也都装满了这些偶像。

异化的另一个例子便是希望的异化。在这种异化中，未来成了人们所崇拜的一个偶像。我们从罗伯斯比尔的观点中，可以清楚地看到这种对历史的崇拜：“啊，孩子们，你们是人类美好的希望，你们并不使我们感到陌生；为了你们，我们不怕暴君的打

击，为了你们的幸福，我们付出了艰苦斗争的代价；当我们被重重障碍包围着而失去勇气的时候，我们需要得到你们的安慰；正是为了你们，为了所有尚未出世的子孙万代的命运，我们才全力以赴，完成任务！……啊，快来吧，孩子们，快让这平等、正义、幸福的时刻早日来到"![1] 同样，共产主义者们也总是以这种方式歪曲地运用马克思的历史哲学思想的。其逻辑推论是这样的：任何与历史潮流相一致的都是必然的，因而也是善的，反之亦然。按照这种观点，无论是在罗伯斯比尔的形式中，还是在共产主义者的这一论断中，不是人创造了历史，而恰恰是历史造就了人本身，按照这种观点不是人寄希望于未来，并对未来充满了信心，而是未来判断并确定一个人是否具有正确的信仰。马克思十分明确地提出了与我刚才所说的那种异化了的历史观相对立的观点。马克思在《神圣家族》中指出："历史什么事情也没有做，它并不拥有任何无穷尽的丰富性，它'并没有在任何战斗中作战'！创造这一切，拥有这一切并为这一切而斗争的，不是'历史'，而正是人，现实的、活生生的人。'历史'并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格，历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。"[2]

异化现象还有其他别的症状。关于这一点，我只能作一简单的说明。压抑、依赖和偶像崇拜（包括"崇拜狂"）的一切形式都是异化的直接表现，都是对异化的补充说明；不仅如此，精神病学中最主要的、最基本的现象，即未能经验到自身同一性的现象也是异化的一种结果，正因为这个异化的人把自己的感觉和思维的功能转变成为一个外在的客体，因此，他并不就是他自身，

---

① 引自 Carl L.Becker 的《18世纪哲学家们的天国》，第142—143页。耶鲁大学出版社，1932年版。

② 马克思和恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第二卷，第118页。

他没有意识到这个"我"，也没有意识到同一性。缺少对这种同一性的认识感觉便会产生出许多后果，其中最基本的、最普遍的后果是：它未能使全部个性得到统一，从而使人处于自身的分裂状况中，既缺少"指挥事物"[①]的能力，又缺少真正的意志，尽管看上去他好像能使事物服从自己的意志。

从最广泛的意义上来讲，每一个神经病患者都是一种异化的结果：因为正是下述这个事实表明了神经病的特征：即某一种爱好（例如，对金钱、权力、女人等等的爱好）渐渐地控制脱离这个人的全部的个性，从而成为他的统治者，也成了他所服从的偶像，尽管这个人能合理地说明偶像的本质，并赋予它许多不同的、通常是悦耳的名称。这个人在被一部分欲望所控制的同时又把其他所有的欲望都转移到这一欲望上来，于是，这一欲望越强烈，他也就变得越虚弱，他同自己发生了异化，其原因就在于"他"成了自身一部分欲望的奴隶。

但是，把异化视为一种病理现象并没有掩盖这个事实，即黑格尔和马克思认为，异化是一种必然的现象，它内在于人类的进化之中。理性的异化和爱情的异化都是实际存在的。只有当我能区别外在世界和我自己的时候，也就是说，只有当外在的世界成为一个客体的时候，我才能把握这个客体，才能使它成为我的世界，重新达到主体与客体的统一。对于一个婴儿来说，世界不是一个"客体"，所以，婴儿也就是不能用自己的理性去把握这个世界，使自己重新同这个世界融为一体。人正是为了在自己理性的活动中克服这种分离才逐渐异化的。爱情异化的情况也是如此。只要婴儿本人没有脱离外在的世界，他仍然是这个世界的一部分，因此，他就没有爱。为了去爱，"另外一个人"必须是一个陌生人，并且，在爱的过程中，这个人不再是一个陌生人，而

---

① 比较：S.基尔凯郭尔《心的纯洁就是专一》，Torch Books。

成为我自己。爱情以异化为先决条件——同时也要克服这种异化。这一思想同样也体现在预言家们有关基督时代的论述中，体现在马克思关于社会主义的理论中。虽然人在天堂中同自然界融为一体，却并没有意识到自己与自然、与他人的分离。人只有在不服从的活动中才需要自我意识，才渐渐地脱离这个世界。预言家们认为，在历史的进程中，人如此地发挥了自己的力量，因此，人最终必然会与他人、与自然界达到一种新的和谐。在马克思看来，人一旦摆脱了一切原始的束缚，处于彻底异化的状态之中，人才能使自己同他人、同自然界统一起来，而不致于失去自己的完整性和个性。也只有到那个时候，社会主义才得以实现。

异化思想的根源可以追溯到西方传统的早期阶段，即渊源于旧约预言家们的思想中，特别是他们的偶像崇拜这个概念中。信仰一神教的预言家们并没有因偶像崇拜而谴责异教，其主要原因就在于，后者崇拜的是众神，而不是一个神。一神教和多神教之间的本质区别并不在于神的数量，而在于异化这个事实。人把自己的精力、自己的艺术才能用来塑造一个偶像，然后供自己崇拜。这个偶像不是别的，正是他个人奋斗的结果。他的生命力渗透到“某物”中去，但是，一旦这个某物成为一个偶像时，人就不再认为这是自身创造力的产物了，相反，他所崇拜和服从的这个偶像却成了脱离人的，凌驾于人之上，并且反对人的某物。正如预言家何西阿（XIV，8）所说：“亚瑟也不能拯救我们；我们既不会骑马，也不会对自己的创造物说，你是我们的神；因为在这些创造物中，没有父亲的人找到了爱情”。崇拜偶像的人在自己的创造物前低下了头，而偶像则以一种异化的形式体现了人自身的生命力。

与此相反，一神教的原则是：人是无限的，人的部分特性不可能实体化为一个整体。在一神教的概念中，神是不可认识的，难以表达的；神不是一个“实物”。人是按照神的形象被创造出

来的，因此，人具有无限的特性。在偶像崇拜中，人所屈服和顺从的正是他自身部分特性的反映。他没有把自己看作是各种行为的中心，从中发射出爱情和理性的光芒。他成了一个实物，他的邻居们也是如此，正像他的神是实物一样。“异教的偶像是银子和金子，是人的创造物；这些偶像有口不能言，有眼不能看，有耳不能听，它们也不用嘴呼吸。它们的创造者和它们一样；因此，每一个都信任这些偶像”。(诗篇 135)

工业社会中的现代人改变了偶像崇拜的形式和强度。人成了盲目的经济力量的客体，正是这些力量支配着人的生活。一方面，人崇拜自己双手的产物，另一方面，人又把自身变成了一个实物。不仅是工人阶级处于异化的状况中（事实上，要说有区别的话，熟练工人似乎比那些操纵别人控制宗教信仰的人所遭受的异化程度要小些），其实每一个人都处在异化的状态中。异化这个过程存在于欧美各工业化的国家中，不管这些国家的政治结构如何。在这些国家都掀起了新的抗议运动。社会主义人道主义的复兴正是这一运动的一种征候。在整个工业化的世界中，异化达到了近似于精神病的地步，它动摇和摧毁着这个世界宗教的、精神的和政治的传统，并且通过核战争，预示普遍毁灭的危险性，正因为异化已经达到了这种程度，越来越多的人才更清楚地认识到，病态的人乃是马克思承认的现代的主要问题。马克思不仅像费尔巴哈和基尔凯郭尔那样看到了这种“病状”，而且还指出，当代偶像崇拜的根源就在于当代的生产方式，因此，只有通过彻底改变社会经济结构，使人在精神上也获得解放，才能改变这种状况。

以上分别论述了弗洛伊德和马克思有关精神病的观点，从中我们可以明确地看到，弗洛伊德着重个人的病理学，马克思则关心一个社会所共有的、从该社会特定的制度中产生出来的病理学。同时，我们也可以清楚地看到，马克思和弗洛伊德精神病学

的内容是完全不同的。弗洛伊德认为，精神病的基本表现就是未能在弗洛伊德和自我之间，在本能的要求和现实的要求之间达到一种适当的平衡；马克思则认为，正如19世纪人们所说的那样，这种病的本质表现即是人同自己的人性的疏远，从而导致同别人的疏远。然而，弗洛伊德并没有只考察个人的病理学，他也谈到一种“社会的神经病”。这一点常为人们所忽视。弗洛伊德曾说过：“如果文明的进化在许多方面都类似于个人的成长的话，如果同样的方式对两者都能适用的话，那么，这种症状不也就证明了这样一个事实，即许多文明的制度——或者说文明的各个时期，乃至整个人类，在各种文明思潮的压抑下都成了精神病患者了吗？为了这些精神病患者进行分析或剖析，我们应该听从治疗学家的劝告，这将会引起极大的实践兴趣。我认为，试将精神分析法运用于文明社会并不是一种幻想，也不会注定没有任何收效的。但是，我们应当谨慎行事，切莫忘记我们所运用的只是一种类比的方法。如果使人和概念都脱离了它们赖以产生和发展起来的那些领域的话，那么，这确实是危险的。当然，我们很难说明集体精神病的症状。我们可以从患者和他周围的环境（我们认为这一环境是“正常”的）之间的对比出发来确定一个人是否患有精神病。但是，我们不可能以这种方式获得有关材料，来判断具有同样后果的社会；我们必须运用其他别的方法。至于说到我们应用治疗知识时，我们不禁要问，既然没有人能获得迫使公众接受治疗的权力的话，那么，对社会精神病的最精确的分析又有什么用处呢？尽管存在着这些困难，我们仍然期待着，总有一天，有人会敢于进行文明社会的病理学研究的”。[1]

① 弗洛伊德：《文明及其不满》，J.Riviere 译（伦敦，1953年）第141—142页，着重号是弗洛姆加的。

虽然，弗洛伊德对“社会神经病”感兴趣[①]，但是弗洛伊德和马克思学说之间的这一本质区别还是存在的；马克思认为，人是由社会形成的，因此，病理学根源于社会组织的特性中。弗洛伊德则认为，人主要是由自己在家庭中的遭遇所形成的；弗洛伊德根本没有意识到，家庭只是社会的缩影和代理人，他主要是从各种社会所需要的压抑的方面来看待各个不同的社会，而没有从社会组织以及从这个社会特性对该社会成员的思想和感情特性的影响这个方面来看待各种不同的社会。

在简要地论述马克思的精神病学和弗洛伊德的精神病学之间的区别时，还必须要说明的是另外一个方面，即马克思和弗洛伊德所思考的方面都是相同的。对于弗洛伊德来说，婴儿初始的自恋状态以及以后力比多发展的嘴巴和肛门阶段都是属于“正常的”范围，因为它们是进化过程中的必要阶段。依赖和贪婪并不是婴儿的病状，但是，一个具有依赖性和贪得无厌的成年人则是一个病人。这个成年人或“停留于”或倒退到儿童的嘴巴阶段。其实婴儿和成年人的需要与欲望都是相同的；那么，为什么说一个是健康的人，另一个则是病态的人呢？问题的答案相当明确地存在于进化的概念中；在某一阶段是正常的，在另一阶段却是反常的。或用另外一句话来说，一个必然的阶段是正常的，也是合理的。从进化的观点来看，那些不属于必然的阶段才是合理的、病态的，一个成年人不应该也不可能同时“回复”到婴儿的阶段，因为他不再是一个孩子了。

马克思运用黑格尔的方法来认识社会中的人的进化。原始人、中世纪的人和工业社会中异化了的人既是有病的，又是无病的，因为人类的发展是必然的。正如一个婴儿必须在生理上成熟

---

① 我在《健全的社会》（纽约，1955年）一书中，已试图对我们时代的“社会精神病”和“正常人的病理学”作了分析。

起来，以便成为一个成年人那样、人类也必须在把握自然和社会的过程中，成熟起来，以便成为全面发展的人。过去一切不合理之外虽令人遗憾，但却是合理的，因为过去的一切都是必然的。不过，当人类在发展的某一阶段中停止不前，不能超越这个阶段的时候，当人类发现自身与历史状况所提供的可能性相矛盾的时候，人类生存的状态才是不合理的，或者，用马克思的话来说，则是病态的。我们只有按照马克思和弗洛伊德有关个人和人类历史进化的观点，才能充分理解他们的病理学（Pathology）思想。

第三章 精神健康的概念

以上我们已经探讨了马克思和弗洛伊德在论述个人和社会病理学方面的同异之处。现在，我们就来分别考察他们在精神健康这个概念方面的同异点。

让我们还是从弗洛伊德谈起吧。弗洛伊德持这样一种观点，即认为只有原始人才是“健康的”。原始人不需要任何压抑、挫折或升华就能满足自己所有的本能要求。(原始人过着无拘无束的生活，他们只需要获得本能的满足，这是弗洛伊德所描绘的一幅原始人的图景。当代人类学家已十分明确地指出，这一图景乃是一种不切实际的虚构。但是，当弗洛伊德从历史的思辨转向对当代人的临床观察的时候，这幅描绘原始人的精神健康的图景也就无关紧要了)。尽管人们已经记住了这句话，即文明的人是不可能彻底健康的（就此而言，也不可能是完全幸福的)，弗洛伊德还是确定了构成精神健康的标准。我们也只有在他进化理论的体系中才能理解这些标准。这一理论主要包括两个方面：力比多的进化和人与人之间的关系的进化。在力比多进化理论中，弗洛伊德指出，力比多，即性欲的能力，也经历了一个发展的过程，首先它主要表现为婴儿嘴巴的活动——吮吸和咀嚼，以后又表现为肛门的活动——排泄。大约在五六岁左右，力比多第一次以生殖器为中心。这时，性欲还没有得到充分的发展。在从将近6岁时的“崇拜男性生殖器的第一个阶段”到青春初期之间存在着一个“潜伏期”，在这段时间中，性的发展出现了一次停顿，换言之，也只有在青春期开始的时候，力比多才得到充分的发展。

然而，力比多发展的过程却是复杂的。许多情况，特别是过分的满足和过多的挫折都会使婴儿“停留在”早期阶段，而永远也不可能达到全面发展的生殖阶段，或者在进入生殖阶段以后，又倒退到了婴儿的早期阶段。结果，成年人表现出神经病的各种症状（如软弱无能），或神经病的特征（那种被动的，具有过分依赖性的人所表现的那样）。弗洛伊德认为，“健康的人”乃是一个达到了“生殖阶段”的人，不会倒退的人，他过着成年人的生活，在这种生活中，他既能工作，又能得到充分的性满足，换言之，他既能生产，又能使人繁衍。

“健康人”的另一个方面则表现在他同客体之间的关系这个领域之中。新生婴儿并没有同客体发生任何关系。在“初始的自恋”的状态中婴儿体验到的唯一实在就是婴儿本人的肉体和精神，外在世界既没有存在于观念中，更没有存在于情感中。婴儿逐渐对自己的母亲产生了强烈的依恋感，这种依恋感在男孩被迫终止性的依恋，从对母亲的固恋转变为对父亲的忠诚。同时，他也通过执行父亲的命令或禁令来与父亲保持一致。经过这段时间以后，他便从父亲和母亲那里获得了独立。于是，在弗洛伊德看来，一个健康的人也就是达到了生殖阶段的人，他不依赖于父亲和母亲，却依靠自己的理性和力量，而成为自己的主人。尽管弗洛伊德的精神健康这一概念的主要特征是明确的，不可否认，这一概念仍有某些含糊之处，并缺乏像他对精神病这个概念所作的精辟透彻的分析。事实上，这也说明了，20世纪初，这些起积极作用的中产阶级的成员们在性欲和经济上都是无能为力的。

马克思则是在斯宾诺莎、歌德和黑格尔所提出的有关独立的、能动的，富有创造性的人这个人道主义概念的基础上描绘出一幅健康人的图景的。

独立性是马克思和弗洛伊德所描绘的健康人的一个共同的方面，但是，马克思超过了弗洛伊德，因为弗洛伊德所说的独立性

是有局限性的；儿子通过执行父亲的命令和禁令获得自身的独立性；另一方面，儿子亦以这种间接的方式来服从和依赖于父亲以及社会的权威，因此，在儿子的身上亦体现了父亲的权威。马克思认为，独立与自由的根源就在于自我创造的活动。马克思写道："任何一个存在物只有当它立足于自身的时候，才在自己的眼里是独立的，而只有当它依靠自己而存在的时候，它才算立足于自身。靠别人的恩典为生的人，认为自己是一个从属的存在物。但是，如果我不仅靠别人维持我的生活，而且别人还创造了我的生活，别人还是我的生活源泉，那么，我就是完全靠别人的恩典为生的；而如果我的生活不是我自己本身的创造，那么，我的生活就必定在我之外有这样一个根基"①。或者，用马克思的另外一句话来说，"人以一种全面的方式，也就是说，为一个完整的人，把自己的全面的本质据为己有。人同世界的任何一种属人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、愿望、活动、爱——总之，他的个体的一切官能"——如果他既能不受这一切束缚，又能自由地表现这一切的话，人才是独立的。在马克思看来，按自由主义的意义而言，自由和独立不仅指政治和经济自由，而且亦指个性的真正的实现。马克思所说的社会主义恰恰就是为实现这种个性而服务的一种社会秩序。马克思指出："(这种粗陋的共产主义）具有两种形态；第一，实物财产对它的强有力的统治，使得它极力要把一切不能作为私有财产由一切人所占有的东西加以摧毁；它想用强力抹煞天赋等等。在它看来，物质上的直接的占有是生活和生存的唯一目的；劳动者这个范畴并没有被扬弃，而是被推广到一切人身上，私有财产关系仍然是整个社会同实物世界的关系；最后，把普遍的私有财产同私有财产对立起来的这个运动以一种动物的形式表现出来：这

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，第82—83页。

个运动把使妇女成为公有的和共有的财产的共妻制同婚姻（这实际上是排他的私有财产的一种形式）对立起来。[1] 可以说，共妻制这一思想暴露了这个还是完全粗陋的和没有头脑的共产主义的秘密。正像妇女在这里从婚姻转向普遍的卖淫一样，财富即人的对象化了的本质的整个世界也从它同私有者的排他的婚姻关系转向它同整个社会的普遍卖淫的关系。这种到处否定人的人格的共产主义，不过是私有财产（它就是这种否定）的彻底表现而已。普遍的和作为权力而形成的嫉妒，是贪欲所借以表现自己和只是用另一种方式来借以满足自己的隐蔽形式。任何私有财产，就其是私有财产而言，都至少对较富裕的私有财产感到嫉妒和平均欲，以致这种嫉妒和平均欲甚至构成竞争的本质。粗陋的共产主义不过是从想象的最低限出发的这嫉妒和这种平均化的完成。这种共产主义具有一个确定的、狭隘的尺度。对整个文化和文明的世界的抽象否定，向贫穷的、粗野的和没有欲望的人——这种人不仅没有超越私有财产的水平。甚至从来没有达到私有财产的水平——的违反自然的单纯性的倒退，恰恰说明了私有财产的废除决不是对私有财产的真正占有。”“〔在粗陋的共产主义看来〕共同性只是劳动的共同性和作为普遍的资本家的共同体即公共资本所支付的工资的平等。相互关系的两个方面被提高到想象的普遍性的程度：劳动是每个人的本分，而资本是整个社会的公认的普遍性和力量”。[2]

弗洛伊德所说的独立的人即是摆脱了对母亲的依赖性，从而获得了自身解放的人；马克思所说的独立的人则是从对自然的依赖性中解放出来的人。但是，这两个独立性概念之间有着重要的

① 马克思在这里所要指出的是：当时某些古怪的共产主义思想家们认为，如果一切都是共有财产的话，妇女也应成为共有的财产。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，第71—72页。

区别。弗洛伊德所说的独立的人基本上是一个自我满足的人。这个人之所以需要别人，仅仅是为了把别人当作满足自己本能欲望的手段而已。既然男女双方互相需要对方，那么，这就是男女间的一种相互满足，就像市场上的买者与卖者的关系一样，正是由于对交换的共同兴趣，才使他们结合在一起。因此，起初这并不是一种社会关系，以后才成为社会关系的。在马克思看来，人首先是一种社会的存在物，他需要他的同类，但不是把他的同类当作满足自身欲望的手段，而是因为只有当他与别人、与自然发生关系的时候，他才是他，他才成为一个完整的人。①

马克思认为，一个独立的、自由的人同时也是一个能动的、与外界发生关系的富有创造性的人。在这个方面，马克思和黑格尔、歌德一样都深受斯宾诺莎的影响。斯宾诺莎认为，主动性和被动性是用来理解人的两个主要的概念。他区分了主动的情感，前者（坚忍不拔和宽宏大量）造就了人，并使人产生了合理的思想。后者则控制着人；人成了感情的奴隶，从而与那些不适当的、非理性的思想发生了联系。歌德和黑格尔在强调真知的本质时，丰富了知识和情感之间的联系。知识不是在主客体分离的状况中，而是在主体相关的状况中获得的。正如歌德所说的那样："人只有在认识世界的同时才能认识自己。因此，人只能在自身中认识世界，在世界中认识自己。每一个真正被人们所接受的新的客体都可以说是在我们身上发现的一个新的器官"。② 歌德在他的《浮士德》一书中对这种"努力奋斗的人"这个概念作了最精湛的说明。对于人生存的现实状况向人提出的问题，知识、权力和性欲都不可能作出极其满意的回答，那种与他的同胞们团结

① 正是 Alfred Adler 一再强调人的这一基本的社会本质；尽管他没有能像马克思和德国启蒙思想那样深刻地揭示出这个概念的含义。

② 1886 年 1 月 29 日与 Eckermar 的谈话。

起来的，富有创造性的、自由的人才能对人的生存问题作出正确的回答。马克思所说的概念是一个动力学的概念。他认为，人的情感即是"人竭尽全力把握对象的本质力量"。人自身的力量只有在同世界发生关系的过程中才能得到发展。"眼睛变成了人的眼睛，正像眼睛的对象变成了通过人并为人而创造的社会的、属人的对象一样。因此，感觉通过自己的实践直接变成了理论家。感觉为了物而同物发生关系，但这物本身却是对自己本身和对人的一种对象性的，属人的关系；反之亦然。因此，〔对物的〕需要和享受失去了自己的利己主义性质，而自然界失去了自己的赤裸裸的有用性，因为效用成了属人的效用。(只有当物以合乎人的本性的方式跟人发生关系时)，我才能在实践上以合乎人的本性的态度对待物")[①]

马克思指出，正如我们的感觉在我们同自然界发生生产关系的过程中才发展成为人的感觉一样，人与人之间的关系也只有在爱的行为中才成为人的关系，"我们现在假定人就是人，而人跟世界的关系是一种合乎人的本性的关系：那么，你就只能用爱来交换爱，只能用信任来交换信任，等等。如果你想得到艺术的享受，你本身就必须是一个有艺术修养的人。如果你想感化别人，你本身就必须是一个能实际上鼓舞和推动别人前进的人。你跟人和自然界的一切关系，都必须是同你的意志的对象相符合的、你的现实的个人生活的明确表现。如果你的爱没有引起对方的反应，也就是说，如果你的爱作为爱没有引起对方对你的爱，如果你作为爱者用自己的生命表现没有使自己成为被爱者，那么你的爱就是无力的，而这种爱就是不幸"。[②]

因此，一个全面发展的健康的人即是一个富有创造性的人，

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，第78页。

② 马克思：《1844年经济学——哲学手稿》，第108—109、89页。

他确实对这个世界感兴趣，并对这个世界作出了回答；他是一个富有者。马克思将这个全面发展的人同他所描绘的资本主义制度下的人的图景作了鲜明的对照。马克思指出“过多的有用的东西的生产会生产出过多的无用的人口”。[2]在现行的制度下，人拥有许多财产，却失去了人自身。然而，一个全面发展的人则是一个充分体现了人的本质存在的富人。马克思说：“共产主义是私有财产[1] 即人的自我异化的积极的扬弃，因而也是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向作为社会的人即合乎人的本性的人的自身的复归，这种复归是彻底的、自觉的、保存了以往发展的全部丰富成果的。这种共产主义，作为完成了自然主义，等于人本主义，而作为完成了人本主义，等于自然主义；它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确立、自由和必须、个体和类之间的抗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且它知道它就是这种解答”。[2]

---

① 马克思在这里和其他别的地方所说的“私有财产”不是指个人所使用的财产(如房子、桌子等)，而是指“有产阶级”的财产，即资本家的财产，因为资本家拥有生产资料，他可以雇佣无财产的个人来为他劳动；马克思所说的“私有财产”通常是指资本主义阶级社会中的私有财产，因而是一个社会历史范畴；这个范畴并不指可供使用的物品，也不指个人的财产。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，第79页。

第四章 两种学说的命运

在历史发展的过程中，思想退化为意识形态；纯粹的语词取代了人类的现实，这并不是一个例外，而是一条规律。官僚主义操纵着这些语词，从而成功地控制着人民，获得了权力和影响。结果往往是这样的，一方面，意识形态仍旧运用那些表达原始思想的语词，另一方面，却又有效地表达了这些思想的相反含义。伟大的宗教和哲学思想中的结局就是如此；马克思和弗洛伊德的学说也不例外。

什么是弗洛伊德的原本的体系呢？

首先是彻底的思想。“彻底的”这个词的本来意义是指寻根究底，——正如马克思所说的那样——既然这个根基是人，因而也就是探究人的本性和本质。弗洛伊德的精神分析学乃是一种批判的思想；首先是对现存精神病学的思想的批判。这些思想把意识当作精神病的基本论据。但是，说弗洛伊德的精神分析学是一种批判的思想，这是就其更广的意义而言的。他的思想攻击了维多利亚时代的许多价值观念和意识形态；驳斥了这样一种观点，即认为性欲不是理性和科学研究的一个主题；同时也揭示了维多利亚时代道德观念的虚假性以及儿童的“纯洁性”和“清白无辜”的伤感思想。然而，正如我们以前所指出过的，对这样一种观点的攻击是最为重要的，即任何超越意识的精神内容乃是不存在的。弗洛伊德的体系是对现存思想和偏见的一种挑战；它开辟了思想领域内的一个新时代，这个时代是与自然科学和艺术的新进展保持一致的。从这个意义上来讲，它也可被称为是一场革命

运动，尽管弗洛伊德除了对社会的某些方面展开批判之外，他既没有超越现存的社会秩序，也没有思考过新的社会和政治的可能性。

在弗洛伊德的学说提出的第一个 30 年中，这一激进的、批判运动的情况究竟怎样呢?

首先要说明的是，到目前为止，精神分析学说特别在欧洲那些笃信新教的国家以及在美国都获得了极大成功，而在第一次世界大战结束的时候，这一学说则普遍遭到许多“严肃的”精神病医生和公众的冷嘲热讽。精神分析学说不断获得最成功的原因有许多，这正是我们在这里所要论述的。事实上，在精神分析学说提出的最早 20 年中，这一学说曾受到人们的奚落，以后却在精神病这个领域内逐渐受到重视，为许多社会科学家所接受，并在许多文学家中间广为流行。例如，托马斯·曼便是这些文学家中的一个非常著名的人物。然而，精神分析学说不仅得到学院和知识界人士的承认，而且也得到了公众舆论的承认；精神分析学家顿时觉得，对于前来求医的所有患者真有点应接不暇；实际上，从经济和名誉的角度来看，精神分析这个职业已成了报酬最高的职业之一。

但是，与这一成功的发展相应的并不是精神分析学说在理论和治疗方面有许多重大的发现，可以这么推测、精神分析学说的成功实际上也加速了这一学说的退化。总的说来，精神分析学说失去了原来激进、批判和挑战的特点。大约在本世纪初，弗洛伊德学说——尽管并不全都是正确的——向现存的习俗和思想提出了挑战，这一学说必然是以一种批判的精神吸引着人们，并成为批判运动的一个组成部分，这一批判运动出现在西方社会知识、政治和艺术生活的各个领域。然而，到了 1930 年，社会的风气变了（在某种程度上是受了精神分析学的影响，但主要是由于一个消费社会的出现，这个社会鼓励所有领域内的消费和欲望的满

足)。性欲不再成为禁忌，自由地谈论乱伦的欲望和性行为的反常不再使城市中产阶级感到震惊。所有这些谈论的话题失去了其被禁忌的特点，并作为最新的但不那么特别令人兴奋的“科学的”结果被人们所接受。而在1910年期间，这些话题连一个极为普通的“体面的”人想都不敢去想。从好几个方面来看，精神分析学并没有向社会提出挑战，而是与社会保持一致，这不仅仅在这种显而易见的意义上来说是如此，即自从弗洛伊德的《一种幻想的未来》和《文明及其不满》发表以来，精神分析学家们几乎毫无例外地不再对社会展开批判；相反，绝大多数精神分析学家们代表了城市中产阶级的态度，倾向于把任何违背这一态度的精神病患者或视为左派或视为右派。在城市中产阶级中，几乎没有任何精神病分析学家具有超出那些习俗的严肃的政治、哲学或宗教兴趣。正是这个事实指出了精神分析学衰落的另一个方面：精神分析学成了政治和宗教方面的激进主义的一个替代物，而没有成为一种激进的运动。那些坚持精神分析学的人们，出于某种原因，并不对严肃的政治或宗教问题感兴趣，因此，这些人的生活失去了他们的前辈们对这些问题感兴趣的意义。然而，既然人需要某种哲学来使他的生活有意义，精神分析学正是为这种人准备的；它意味着给人们提供一种包罗万象的生命哲学，尽管弗洛伊德明确地否认了这个目的。许多用精神分析法治疗过的人都相信，弗洛伊德通过运用俄底浦斯情结、畏惧阉割等概念解开了一切生活之谜；如果整个世界也能用精神分析法来治疗的话，或者说，至少是全世界所有的领导人都能用精神分析法来治疗的话，那么就不存在任何严肃的政治问题需要人们去解决的了。

现代的个人同他的祖父比较起来，显得更为孤立、更感到孤独，然而，现代人却在精神分析学中找到了一种解决的方法。他是一群有点古怪的狂热崇拜者中的一员：他是一个新加入者，已经参加了分析的仪式，现在则知道了一切值得知道的秘密，并因

而成为这一崇拜中的一个组成部分；以后，他发现人们赞同地聆听他的讲话而没有指责他，他感到满足。这一因素在那个谁也不听谁的社会显得特别重要。人们在互相谈话的同时却并不互相听取对方的意见，除了表面上有礼貌地“倾听”别人的说话外。另外，精神分析学家的地位被那些用精神分析法（移情）治疗过的人抬高了；精神分析学家变成了一位英雄，他在生活方面的作用和一个宗教世界中的牧师或某些政治体系中的大小领袖一样重要。除此之外，精神分析学家还强调早期儿童的经历是以后发展的原因这一论点也减轻了许多人应承担的责任。他们认为，一个病人所必须做的是不停地谈话；直到他回忆起童年的痛苦为止——以后便理所当然地获得了幸福。许多人相信，“通过谈话就能成功地获得幸福”这种说法，忘记了在生活中不经过努力，不敢于冒险，不常常遭受某种痛苦是不可能获得任何成就的。付给精神分析学家的报酬、每周在长椅上进行5小时的谈话、抵抗时所产生的某种痛苦都被视为是与努力和大胆的行为相同的，但是，这些毕竟不是十分相似的，在中上阶级的人看来，金钱和时间都不能代表严肃的牺牲，这是千真万确的。

患者需要什么？如果他具有诸如心理原发性的头疼或洗手强迫症的严重症状，或者，如果他因性无能而感到痛苦的话，那么，他就希望医治带有这些症状的疾病。这正是促使弗洛伊德的许多病人前来求助于分析法的动力。一般地说来，用精神分析法来医治这些症状是不难的，低估一下至少有百分之五十的患者被治好了。越来越多不具有传统意义上的任何“症状”的人都来了。他们患有大约一个世纪以前被法国人称为“时代的疾病”；他们感到一种普遍的不幸，不满意自己的工作、缺少婚姻的幸福，用圣经上的一句话来说，即“他们富有却缺少欢乐”。这种新型的病人从精神分析的过程中得到的只是安慰，尽管精神分析过程是不成功的；他们通过和某人的谈话，或“属于”某一群崇

拜者，或掌握了一门“哲学”而感到满足。治疗的目的通常是为了帮助病人更好地适应现存的状况。适应被人们常常称之为的“现实”；精神健康往往就是对现存状况的适应，换句话说，个人不幸的一种精神状态被还原成普遍的不幸。在这类精神分析学中，这种现实问题，即人的孤独和异化，人对生活缺少一种浓厚的兴趣是不需要被触及到的。

你若不提及当代工业社会中心理学的功能这个问题的话，至少你就不可能谈论当代许多精神分析学家所具有的“适应”这一目的。这是一个需要人们无冲突地适应一种复杂的、等级森严的组织体系的社会。这个社会产生了一种俯首贴耳的人，一种没有良心或信念的人，这种人引以自豪的是成为机器上的一个零件，尽管这是在一架庞大、庄重的机器上的一个小零件。他不能有疑问，不能批判地思考，不能有任何激情和兴趣，因为这会妨碍这一组织机构的和谐功能。但是，人并不能变成一样东西，不能不提问题，因此，尽管保证了“工作的安全”，提供了“老年人的抚恤金”，对属于一个庞大的、“众所周知”的组织感到满意，人们并不会就此安分守己，感到幸福的。这时，心理学家们起了作用。他通过试验，已经消除了更多的具有冒险和反叛精神的那种类型的人，并为那些至今仍不能与那种有组织的生活保持和谐的人减轻了痛苦，使他们能“表达自己”，能有人听他们的谈话而感到满足，最后——也即最重要的，是使他们清楚地认识到，缺少这种适应性就会成为精神病，从而帮助他们摆脱那些有碍于全面适应的倾向。心理学家们运用了从苏格拉底到弗洛伊德的那些“公正”的语言，成为工业社会中的牧师，并通过使个人成为一个完全被调整过的，顺从的人来帮助社会达到它的目的。

我们从一个在工业社会中心理学的作用谈到精神分析学说及其衰亡的特殊问题时，还必须指出另外一个因素，即精神分析运动本身的官僚主义因素。弗洛伊德在对待自己体系的纯洁性的态

度方面，有点独裁，这是千真万确的，但也必须考虑到，弗洛伊德发展了一个最原始的体系，这一体系遭到来自一切方面的猛烈攻击。要使这一体系不受其公开的敌人的反对是容易的，但是，要使这一体系不遭到那些坚持这一体系的人的攻击则会困难得多。那些人一方面有意识地与弗洛伊德保持一致，另一方面又经不住这一诱惑，亦即使这一体系更适合社会，因而也使这一体系成为虚假的学说，弗洛伊德为了保持自己学说的纯洁性和激进性，指令一个由七人组成的秘密班子密切注视精神分析学的发展。但是，这个班子不久就具备了一个占统治地位的官僚主义的典型特征。这些成员之间充满了强烈的嫉妒心。以琼斯为一方，以弗兰西和雅克为另一方，这是众所周知的。关于这一点，这事实为这些竞争者们提供了有力的说明，即琼斯自这两个人都死了以后，在他所写的弗洛伊德的传记中指出，这两个竞争者在临死前都得了精神错乱症，这种状况显然是与事实相反的。[①]

这一运动越向前发展，该运动的领导人则越官僚。到目前为止，许多新成员都参加了这个运动并试图控制着这个运动，它不再提防那些由于缺乏勇气，试图拒绝接受弗洛伊德学说的人。相反，正如前面所说的，官方的精神分析学说已失去了其激进的特点，官僚政治的目的通常是消灭和排挤更多的激进的精神分析学家。对意识形态的控制也即是对这一运动及其成员们的控制，事实也确实如此。一些不完全赞同这种教条的老的成员们则被排除在外或被迫辞职，另一些人则遭到伦敦当局的批评，原因是他们在聆听官僚主义的一位正统代表发言的时候面部显示出一种厌倦的表情。精神分析学家们（事实上，而不是形式上）被禁止在那群不是官方组织成员的分析家所召开的科学会议上进行演讲。精

① 关于这个问题的详细讨论，见弗洛姆：《西格蒙特·弗洛伊德的使命》（纽约1959年）

神分析运动的官僚主义化的结果便是使科学创造性相应地减少，这是并不令人感到惊奇。精神分析学家们迟早总会与官僚政治保持紧密的联系，并在其职责范围以外，继续干自己的工作。精神分析学方面的许多新思想就是由这些分析家们来表达的。

马克思学说在其产生后的一百多年的命运又是怎样的呢？这里，我们必须从当初的状况说起，即基本上是指 19 世纪中叶至 1914 年第一次世界大战初期。马克思学说和社会主义运动一样，都是彻底的，人道主义的——“彻底的”这个词的本来含义是我们先前所说的追根寻源的意思，这些根就是人；人道主义意指人是万物的尺度，人的全面发展是一切社会努力的目的与准则。使人摆脱那种阻碍人的全面发展的经济状况的神秘束缚乃是马克思整个学说和努力的目标，在最早的 50 或 60 年内的社会主义是西方世界最重要的、真正的精神运动，当然这不是用神学的语言来体现的。

这一运动又怎么样了呢？它成功了，获得了权力，也正是在这一过程中，它屈服于自己的反对者——资本主义的精神。这一发展并不太令人感到吃惊。资本主义的成就超出了早期社会主义者所想象的那样。技术的进步和资本主义社会组织的发展并没有导致工人们的不断贫困化，反而使工人们得益于这些进步。这是完全可能的。当然，这种状况在某种程度上来说无疑是以殖民地的人民为代价的。此外，这又是社会主义党和工会组织为享有更多社会产品而斗争的结果。但是，不管这些不同的因素的作用如何，其结果是，越来越多的工人和他们的领导人被资本主义的精神所俘虏；他们开始按照资本主义的原则来解释社会主义。马克思主义的目的在于建立一个超越资本主义社会的人道主义社会，一个以全面发展人的个性为宗旨的社会，而大多数社会主义者却认为，社会主义是在资本主义范围内改善经济和社会政治状况的一场运动；他们认为，生产资料的社会主义化，加之福利国家的

原则，乃是衡量一个社会主义社会的充足准则。这种类型的“社会主义”的原则基本上与资本主义的原则是相同的；最大的经济效益；规模巨大的官僚工业机构以及在这个既官僚又具有经济收效大的体系中个人的绝对服从。

西方和东方绝大多数的社会主义者基本上都对社会主义作了资本主义的解释。但是，按照他们各自的经济和政治立场，他们采取了不同的解决办法。1914 年的战争初期，西方领导人开始与资本主义和平相处。两个阵营中的领导人并没有忠实于他们和平与国际主义的基本信念，他们各自支持自己的政府，并宣称他们是为了自由而支持战争的，因为他们能为分别参加反对德国皇帝和沙皇的斗争而感到莫大的幸运。德国帝国制度的崩溃乃是远远超出合理地思考范围的一次失败了的战争延续的结果。这些领导人为了击败革命同将军们一起组成了一个秘密的同盟。他们首先允许国防建设，允许各种秘密的、半秘密的、半军事化的组织发展起来，这些组织成了纳粹权力的基础——实际上，这些组织在纳粹和民族主义右翼势力的不断发展的力量和压迫面前彻底投降了。法国的社会主义领导人也走上了同样的道路，他们促使在高莫奈领导下的法国社会主义党公开支持阿尔及利亚的战争。在英国以及斯堪的那维亚国家，情况就有些不同了。在这些国家，社会主义者暂时地、或多少持久地赢得了大多数人，并利用他们的力量建造了一个福利国家。一种高度发展的社会安全体系，特别是一种社会健康服务的体系，使这一制度获得了很大的成功，这一制度是由 19 世纪的欧洲保守派开始制定的（即英国的和德国的俾斯麦）。在美国则是由 30 年代罗斯福当政期间开始执行的。另外，英国劳工党使某些重点工业社会化，认为生产资料的这一社会化乃是真正社会主义的奠基石。但是，他们一方面满足工人们的经济要求，另一方面，他们所谓的社会主义却不再正视人类状况发生了一种根本的变化。他们在选举中一次次地失败

了，并试图通过放弃一切激进的目的来弥补他们的损失。同样的过程也发生在德国。在那里，社会民主党不仅放弃了所有的社会主义目标，而且也接受了民族主义和重新武装的原则，以致于社会民主政策与他们的反对者的政策几乎没有什么区别。

苏联发生的情况与西方的发展显然是对立的，但也有某些相同之处。与西方欧洲国家不同，苏联没有发展成为一个全面工业化的国家，尽管现存的工业是高度发展的；苏联人口的四分之三是农民，绝大多数又都是贫苦的农民。沙皇的管理是腐败无能的，除此之外，1914年的战争使俄国人民流尽了鲜血，却未能获得胜利。由克伦斯基和其他人领导的1917年的第一次战争也失败了，主要原因是领导人不愿意结束战争。因此，列宁面临着在一个不具备经济条件的国家里夺取政权的任务。按照马克思的思想，经济状况乃是建设一个社会主义国家的必要条件。列宁合乎逻辑地将自己的一切希望寄托于西欧，特别寄希望在德国爆发一场社会主义革命。但是，这些希望并没能得到实现，布尔什维克革命正面临着这一难以解决的任务。到了1922至1923年，情况就非常明确了，德国革命的希望已完全落空，与此同时，列宁病情严重，并于1924年与世长辞了，他留下了一个必须解决的最终的难题。

斯大林打着马克思和列宁的旗帜，实际上却全力以赴地在俄国建立一个国家资本主义。斯大林组织了由一种新的管理官僚领导的国家工业垄断，运用了一种集中化的、官僚主义的非试验性的方法，这一方法在西方国家中却得到了并非全面的、迅猛的发展。为了使全体农民具有现代工业所必须的劳动纪律，此外，为了使全体人民接受消费品，这种消费是用来建设基本的工业资本迅速积累所必需的，斯大林采取了两种手段，一是暴力和恐怖——尽管由于斯大林本人严重的疑心病和对个人权力的无限追求——恐怖已远远超出了上述经济目的所必需的范围，事实上，在

许多方面削弱了他在经济和军事上的地位。斯大林运用的另一种手段与资本主义国家内所运用的手段相仿：按工作的质量和数量有刺激地不断增加收入。这种刺激乃是用来提高工人、管理人员和农民们工作效力的最重要的手段。事实上，任何一个资本主义的管理人员都相信，“利润动机”乃是进步的唯一有效动机，这是苏联体系所乐意接受的，特别是当这位管理人员反对工会在管理中的阻碍作用的时候。[①]

直到斯大林逝世的时候为止，苏联已为日益增加的消费打下了扎实的基础；同时，它已培养了全体人民具有严格工业劳动的纪律，从而结束了恐怖，建立起了一个警察国家。这个国家不允许有任何批判这个体制的意见发表，甚至不允许有稍不符合政治活动的言论的发表；另一方面，它又使普通的公民摆脱这种恐怖感，即因早期表达批判的思想而遭被捕，或者是由于遭到自己的一个敌人的指责而感到害怕。

斯大林的名声扫地最终表现在 1961 年秋共产党的大会上，被这次大会所接受的共产党的新纲领乃是苏联由斯大林向赫鲁晓夫阶段过渡的最后标志。这一阶段具有各种不同因素的特征，经济上，它是一个彻底集权化了的国家资本主义，从而使当代工业主义的垄断原则达到其发展的最终阶段；这个社会也是一个福利国家，它关心全体人民的基本的社会需要和经济需要；政治上，它是一个警察国家，它限制言论自由和政治活动的自由，并制订了各种清规戒律，防止公民们采取任意的整顿措施。公民们知道什么是他们可以做的，什么是他们不能做的，这样，他在这些有限的范围内活动的话，那么，他就不必感到害怕了。赫鲁晓夫的体系在文化和心理学方面主张一种卡尔文的伦理学和一种严密

① 关于这些论点的详细分析见弗洛姆的《让人占居优势》（纽约，1961 年）第 46—86 页。

的、以祖国、工作、家庭和职责为核心的道德——这种道德更接近于彼塔姆或莎拉查尔的思想，而不是马克思的思想。今日的苏联是一个保守的“占有”国，在许多方面比“资本主义”更反动，而在私人企业的利益不妨碍政府总的政治和经济计划这个基本方面却比“资本主义”进步。

苏联的体系仍然把马克思、恩格斯和列宁发表过的革命社会主义思想当作意识形态灌输给群众。但是，这些思想并没有失去其有效性，这种状况与西方的情况相同。在西方，基督教的思想仍然为人们所利用，不过这主要是被当作意识形态来使用的，也就是说，这些思想存在于承认这些思想的大多数人的心目中和行动中，却没有任何一种有效的基础。

先前所述的心理分析和社会主义运动的历史都是以宣告它们的失败这个悲剧性的论断为终结的。但是，一方面，就已建立起来的庞大的官僚主义机构而言，这一论断是正确的；另一方面，这个论断却不重视更有希望的各个方面。

精神分析学的激进主义并没有被官僚主义所扼杀，精神分析学的思想也未被官僚主义所窒息。尽管一些精神分析学家的观点各有不同，他们却在试图寻找新的方法，创造新的概念。弗洛伊德关于无意识过程的卓越发现便是他们的思想来源，不过，这些精神分析学还运用了新的治疗经验，并利用了生物学和医学方面的进步成就，以及由哲学和理论物理学所提出的新思维方法。事实上，他们的一些观点非常接近弗洛伊德的思想，而在所有这些不同思潮中的共同的主要因素则体现在这一事实中，即他们都使自己摆脱精神分析学上的官僚主义思想的控制，并在创造性地发展精神分析的理论和治疗方法方面，充分利用了这一自由。

社会主义是一场具有更伟大的历史意义的运动，精神分析学是无法同这场运动相提并论的。社会主义既没有被它的敌人所摧垮，也没有被它或右或左的“代表人物”所摧垮。全世界有各种

激进的人道主义的社会主义者所组成的小型团体，他们阐明并修正了马克思主义的人道主义，试图对发展一种人道主义的社会主义作出贡献，这种人道主义的社会主义既不同于苏联的共产主义，又不同于资本主义。阐明马克思的这一精神的呼声仍然是微弱的，被隔离的，但从中也显露出了一线希望，即如果人类能够避免一场极其疯狂的核战争的话，那么，一场新的国际主义的社会主义运动必将会实现西方和东方的人道主义原则和目标。

第五章 信 条

我相信，人是自然进化的产物：人是自然的一部分，但人又能超越自然，那是因为人具有理性和自我意识。

我相信，人的本质是可以搞清楚的。不过，这一本质并不是一种实体，它具有历史上一切时代人的特征。人的本质包括前面所论述过的、内在于人的生存中的矛盾，这一矛盾迫使人作出反应，以便找到解决矛盾的一种方法或途径。人在这种生存的矛盾中不可能是中立的、被动的。生活以及人之所以作为一个人的事实向人提出了这样一个问题，即为了达到与自己的同类和自然界融为一体的经验，如何克服人本身与外在世界之间的分裂？人必须在他生活的每时每刻对这个问题作出回答。不但——或者首先——用思想和语言文字来回答，而且也要通过自己的生存方式和行为方式对这个问题作出答复。

我相信，关于生存问题的答案是有限的，也是能够表达清楚的（宗教和哲学的历史便是这些答案的一本目录册）；然而，这些答案的基本范畴只有两个：一是通过倒退到人类以前的生存形式，取消人所固有的理性和爱情这些特性，来寻求人与自然的再次和谐；二是充分发挥人的力量，从而达到与自己的同类以及同自然界的最终的新的和谐，而这也正是人的最终目标。

我相信，第一种回答是注定要失败的。它只能导致死亡、毁灭、痛苦，永远也不可能获得和谐与力量，不可能使人得到全面的发展。第二种回答则需要消灭贪婪和自私自利者，它要求守纪律、有意志，尊重那些引路人。虽然，要做到这一点是很困难

的，但这却是唯一不会失败的答案。事实上，在最终目标实现以前，为接近这个目标所扩大了的活动和努力的范围都有一种相同的效果，它增强了人的生命力。

我相信，人的基本选择是生与死的选择。每一个行动都蕴含着这种选择。人有选择的自由，然而，这种自由是有限的。有许多有利的或不利的条件会使人屈服——他的心理结构、他所诞生的那个社会的状况，他的家庭、教师以及他所遇到的或选择的朋友。人的任务就是要扩大自由的领域，创造生的条件，取消导致死的状况。这里所说的生与死不是生物学的状态，而是指存在的状态，指人与世界发生关系的状态。生意味着不断变化，不断地产生。死意味着发展的停止，意味着僵化和重复。许多人的不幸命运就在于他们不能作出选择。他们既不是活着的，又没有死去。生活成了一种负担，一项无目的的事业。忙忙碌碌成了保护人不在阴暗王国受折磨的手段。

我相信，生命和历史都不具有一种终极的意义，它使每个人的生活都有意义或又使每个人的痛苦成为理所当然的事。考虑到扰乱人的生存的矛盾和软弱性时，这样一种看法便显得十分幼稚了，即人寻求一种“绝对”，正是这种绝对才使人对确定性产生了幻想，摆脱了冲突、怀疑和责任心。然而，上帝并不会披着神学、哲学或历史的外衣来拯救或谴责人类。只有人才能找到生活的目的以及实现这一目的手段。虽然，人不能找到拯救的最终的或绝对的答案，但是，人能努力争取达到经验的这一强度、深度和明晰性，这一经验使他获得丢掉幻想而生活的力量，使他获得自由的力量。

我相信，没有人能通过为别人作出选择而“拯救”了别人。一个人能为别人所作的就是真诚地、友好地向他表明各种各样的选择，而不带有任何感情色彩或幻想、与真实的选择相冲突能激起一个人内含的一切能量，并使他选择生，而反对死。如果他不

能选择生的话，那么，就没有人能向他注入生命。

我相信，有两种途径可以达到善的选择。一是责任和对道德律令的服从。这条途径是有效的，但是，我们必须认识到，几千年内，只有少数人才能做到（基督教的）十诫，许多人犯了罪，他们的罪行被那些颁布命令的权威人士所揭示。另一条途径乃是产生一种从善的幸福感。我所说的幸福感，并不是指边沁主义或弗洛伊德所说的快乐。我指的是崇高的存在，从中可以肯定我自己的权利和同一性。

我相信，教育意味着使青年人能了解到人类最优秀的遗产，但是，大部分遗产是用语言表达的，只有当这些语言在一个教师和社会的实践及其结构中成为现实的时候，这一遗产才是有效的。思想只有活生生地物质化的时候才能影响人；永远仅停留在字里行间的思想只能改变语言本身。

我相信人的完美性。这种完美性意味着人能够实现自己的目标，当然，这并不是说人必须要实现这个目标。如果一个人不选择生，不成长起来的话，他就必然要毁灭，必然要成为一具活着的僵尸。罪恶、自我的丧失与善和生命力一样，都是真实的。然而，这些只是人的第二潜在性，如果人不选择实现他的首要的潜在性的话。

我相信，人天生是一个圣人或一个罪犯，这仅仅是一个偶然的现象。许多人都有善和恶的倾向，尽管对这些倾向的侧重点因人而异。因此，我们的命运大都是由那些影响所决定的，这些影响改变和形成那些被给予的倾向。家庭是最重要的影响。不过，家庭本身主要还是社会的一个代理人，是一个社会想把那些价值和规范强加于其成员们身上的传送带。因此，个人发展的最重要的因素乃是人所诞生的社会的结构和价值。

我相信，社会既有促进的作用、又有阻碍的作用，人只有在与他人的合作中，在工作的过程中，才能发展自己的力量，人也

只有在历史的过程中才能创造自己。但是，至今许多社会只为少数人的目的服务，这些少数人也只想利用大多数人，其目的则是为了阻止人们发展自己的力量，因此，他们不得不使用自己的权力来愚弄和威胁大多数人（因而，也间接地愚弄了他们自己）；由于这个原因，社会通常是与人性、与对每一个人都有效的普遍规范相冲突的。只有当社会的目的与人类的目的相一致的时候，社会也就不再使人残缺，不再出现罪恶了。

我相信，每一个人都体现着人性。虽然，我们在智力、健康、才能各方面有所不同，但我们都是人。我们都是圣人、罪犯、成年人和儿童，谁也不是谁的上级或法官。我们都由于释迦牟尼而觉醒，都由于基督而受苦，都由于成吉思汗、斯大林和希特勒而遭到杀害和抢劫。

我相信，人只有实现自己的个性，永远不把自己还原成一种抽象的、共同的名称，才能正视整个普遍人的经验。人一生的任务恰恰是既要实现自己的个性，同时又要超越自己的个性，达到普遍的经验这样一个充满着矛盾的任务。只有全面地发展个人的自我才能抛弃利己主义。

我相信，只有当一个新型的人出现的时候，一个正在出现的统一世界才能真正地存在。这个新型的人便是从古老的土壤和血缘的束缚中出现的，他感到自己就是人类的儿子，是世界的一个公民，而不是人类之外的任何存在物；他忠诚于人类和生命，热爱自己的国家，因为他爱整个人类，他的判断不会由于民族的忠诚而遭到歪曲。

我相信，人的成长即是一个不断获得新生和不断觉醒的过程。我们通常是处于半睡眠半醒着的状态，只有当我们去从事我们的事业的时候才足够地清醒；但是，我们在考虑生存的时候却不是这样，这是有关一个活生生的人的唯一任务。人类伟大的领袖乃是那些能使人从半睡眠状态中觉醒过来的人。人类最大的敌

人则使人类陷于沉睡之中，而不管人类的安眠药是对上帝的崇拜还是对金钱的崇拜。

我相信，在过去四千年的历史中，人类的发展确实是令人惊奇和鼓舞的。人的理性发展到这样一个程度，即人能解开大自然之谜，并能使自己摆脱盲目的自然力量的权威。但是，正当人类取得伟大胜利的时刻，正当人类踏进新世界的门槛的时候，人又不得不屈服于所创造出来的事物与组织。人发明了一种新的生产方法，却把生产和分配当作自己的新的偶像。人崇拜自己的双手所制造出来的产品，并把自己还原成商品的奴仆。人徒劳地使用上帝、自由、人性、社会主义这些名称；他对自己的这些力量——炸弹和机器感到自豪，他吹嘘自己毁灭的力量。目的都是为了掩盖人的软弱性。

我相信，将人类从自我毁灭中拯救出来的唯一的力量是理性：是认识人类所把握的许多思想的非真实性的能力，是认识被那些欺骗者和意识形态的鼓吹者所掩盖着的现实；理性不是认识的一种躯体，而是"一种能力，一种在其作用和效果中被全面理解的力量……"这种力量的"最重要的功能就是结合和分散的权力"①。暴力和武器不能拯救我们；健全的理智和理性才能拯救我们。

我相信，当人具有希望和信仰的时候，理性才是有效的。歌德说过，各个不同的历史时期之间的最明确的区别就在于信仰什么和怀疑什么，歌德还说，信仰占统治地位的一切时代都是光辉的、进步的、有成效的，而那些由怀疑所支配的时代则是渐趋灭亡的，因为谁也不会使自己对毫无成效的事物发生兴趣。歌德的这些话是正确的。13世纪，文艺复兴运动、启蒙运动无疑都是信仰和希望的时代，我觉得，20世纪的西方世界正是由于这样

① Ernst Cassirer《启蒙哲学》，波士顿：培根出版社，1955年，第13页。

一个事实而欺骗了自己，即这个世界失去了希望和信仰。事实上，在西方世界，不存在任何对人的信仰，因此，对机器的信仰并不能从灭亡中将我们拯救出来；相反，这种“信仰”只能加速自身的毁灭。西方世界既不会出现一种人道主义的复兴（在这种复兴中，问题主要不在生产和工作，而在于人性的最全面的发展），也不会取消许多其他伟大的文明世界所具有的一切。

我相信，认识真理首先不是一个智力问题，而是一个性格问题，最重要的因素是具有敢说个“不”字，敢于不服从权威的命令和公众舆论的命令的勇气；这种人不再处于熟睡状态，而成为人；他觉醒了，并失去了无能、无用之感。亚当和普罗米修斯是两个伟大的叛逆者，正是他们的“罪行”解放了人类。但是，具有说声“不”字的能力，从意义上讲也蕴含着说声“是”的能力。对上帝作出“肯定”的回答，也就是给凯撒说声否定回答；对人的“肯定”也就是对所有想奴役、剥削和愚弄人的那些人的否定。

我相信自由、相信人成为人的权力、相信人肯定自己并与所有试图阻碍人成为一个人的那些人作斗争的权力。但是，自由不只是残酷压迫的废除，它不只意味着“摆脱”，而意味着这样一种自由——获得“独立”的自由；全面发展的自由，而不是充分占有或使用物与人的自由。

我相信，无论是西方资本主义、苏联的还是中国的共产主义都不可能解决未来的问题。他们都产生了将人变为物的官僚主义机构。人必须将自然和社会的力量置于自己的意识和理性的控制之下；置于那些自由的、联合起来的生产者的控制之下，而不是置于一个管理物和人的官僚机构的控制之下。这些生产者管理着万物，并使万物服从人的意志，人是万物的尺度。不是“资本主义”和“共产主义”之间的选择，而是官僚主义和人道主义之间的选择。民主的、非集权化的社会主义正是这些状况的实现，这

些状况对于实现全面发挥人的一切力量这个最终目的来说乃是必不可少的。

我相信，个人和社会中的最严重的错误之一便是遵行统一的思维选择。“是死还是活”、“要一种异化的工业文明还是个人主义的前工业化的社会”、“重新武装起来还是处于无能为力的状态”，这些都是这种思维的例子。当然只有在人们从陈腐思想的紧紧束缚下解放出来的时候，只有在人们允许发出人性和理性的声音的时候，才存在着或表现出别的新的可能性。“减少罪恶”的原则乃是失望的原则。在大多数情况下，这种原则只能延长罪恶的时期，直至更大的罪恶出现。冒险去从事正义的、人类的事业，相信人性和真理声音的力量，较之所谓的机会主义的现实主义更为现实。

我相信人必须摆脱奴役和使人麻木不仁的幻想，为了创造一个不需要任何幻想的世界，人必须意识到人本身内在的和外在于人本身的现实。只有丢掉幻想，人们才能获得自由和独立。

我相信，今天要注意的唯一一个主要问题便是战争与和平的问题。人似乎要摧毁地球上的一切生命或者要摧毁一切保存下来的文明生活和价值，建设一个野蛮的、极权主义的组织来统治人类所剩留下来的一切。意识到这种危险性，注意到这一切方面的双边谈话——这些谈话使人看不到自己正在陷人的深渊，这是现代人所必须正视的一种职责、一种道德和理智的律令。如果人们做不到这一点，那么，我们是注定要失败的。

如果我们都在核屠杀中被毁灭，这并不是因为人没有能力成为人，也不是因为人天生就是恶的，而是因为愚昧无知的舆论使人看不到现实，不能按真理行事。

我相信人的完美性，但是，对于人是否能实现自己的目标，我仍持怀疑的态度，除非人不久就能觉醒过来。

看守人，夜里如何？

看守人说：
早晨将到，黑夜也来了。
你们若要问，就问吧：
可以回头再来。[①]

① 《旧约》以赛亚书，第二十一章。

病人是最健康的人

——弗洛姆最后的谈话

关 山 译

问：弗洛姆教授先生，请问您父母的血统和您出身于这样一个家庭对您所写的东西有哪些影响？

答：我是独生子，这本身就不是一件很好的事。父母二人都是神经质的人，特别谨小慎微。我出身于这样一个正统的犹太人家庭。父亲和母亲都信奉犹太教。我生活在一个充满着犹太人传统的世界里，这个世界说到底是一个中世纪的世界，还不是资产阶级的世界。就是在这样的一个中世纪的世界中，我形成了自己的传统，有了自己的理想和崇拜的对象。我所生活过的那个世界，一半是古老的，因为它具有真正的犹太人传统，一半是现代的，因为我是在德国上的学，在法兰克福，因而我又具有当时每一个德国青年所具有的东西。但是，我仍然很孤独。这并不仅仅是因为犹太人在德国总是被人另眼看待的缘故。无论是在我自己生活的天地里还是在那个传统的古老的世界里，我都感觉到不自在。

我父亲是一位商人。他对此甚感惭愧。因为他总想成为一个名副其实的犹太教徒。当我年纪还小的时候，如果我听到有人说："我是商人"，那么我就很替他害羞，因为我想他自己一定也很惭愧，因为他只知道为赚钱而活着。这是一种中世纪的观念，这种观念与现代的观念是极为不同的。于是，我就变成了一个很孤独的孩子。我一直期待着什么东西能把我从这种孤独中拯救出来。

从很早的时候起，我就开始相信这样一些预言和专门的概念，如：期望救世主时代的到来，救世主将会给我们带来一个更美好的世界等等。传统的犹太人都抱有这种愿望，而且是很强烈的。这与犹太复国主义毫不相干。这种愿望是一种信念，他们相信，世界不会以灾难而告终，世界将会得到拯救，将会变得比今天更美好。先知们就是这样预言的。

这种救世的思想包括两个方面，一方面是宗教性的，强调人

至善至美，强调人在生活中要以精神、宗教和道德的规范为中心。另一方面则是政治性的，如主张对世界实行变革，创立某种新的社会规范准则，实行这些宗教原则。我的意思是说，这种救世的观念是一种拯救人和感化人的观念，直至今日它仍然存在于人们的头脑中，无论是过去还是现在，宗教和政治从来就没有分开过。

问：那么您怎么又研究起心理学来了呢？

答：我之所以着手于心理学的研究，恐怕是当时我变得越来越神经质的缘故。在那样谨小慎微的父母身边我没有发疯，这就要感谢上帝和归功于其他方面对我的影响了。

问：在您开始研究弗洛伊德的精神分析时对这种学说没有任何怀疑吗？还是一开始您就……

答：我是一个循规蹈矩的学生，这种学说对我影响很大。我现在还清楚地记得，我是怎样慢慢地开始怀疑起他的学说来的。但是正像这种理论所说的那样，怀疑被压抑着。不过，我在学习期间是一个地道的弗洛伊德主义者。当然，怀疑是逐渐增长的。大约在 1932 年或 1933 年，我当时在非常正统的柏林心理学学院获得了学位。在此以后 5 至 6 年的时间里，我对这门学说作了严格的分析。这就是说，我一直期待着这种理论或者说这种教条所说的东西从病人的嘴里说出来。我期待着我所期望的东西。如果我是一个真正的分析学家，如果我有耐心的话，那也会发现一点什么东西的。

问：就是说，有人发明了某种理论，然后将其强加给病人，您所批判的是不是这点？

答：我终于发现，所有的东西都不出我的意料，没有什么东西，都是同样的常用概念，如：恋母情结（Oedipuscomplex）和害怕被阉割生殖器官的恐惧心理，凡此种种。如果患者向我讲述了一个梦，与此相符，那我就十分高兴。后来我意识到我对病人

了解得太少了。另外，对于这一套东西，我也越来越感到无聊了。我与病人之间缺乏那种活的联系，我没有把病人当作人来看待。于是我就问自己，我真正看到的是什么呢？我开始从整体上来看待病人，我与弗洛伊德的性欲论分手了。这种理论局限性太大，我想要认识完整的人、具体的人的结构。不仅仅以家庭而且是以社会中的人为认识的对象。弗洛伊德学说的基础是家庭。

问：您说弗洛伊德学说局限性特别大是指什么而言？

答：首先，这种学说充满了资产阶级的观念，认为家庭是最终不可改变的现实。弗洛伊德没有超出家庭、即资产阶级家庭的范围。这是他与其他的思想家，如比较激进的思想家约翰·斯图尔特·米尔（John Stewart Mill）的不同之处。当然，与马克思的理论更是大相径庭了。弗洛伊德局限在资产者和资产阶级的狭小的范围里，只知道占有和成功！

问：您也是这样来看待他的男女观念吗？

答：他的男女观念是十分荒谬的。像他这样一位伟大的心理学家竟会从大男子主义的立场出发，把人们对妇女普遍所抱有的成见从学术上加以合理化，企图用科学来证明妇女从生理上讲是比较低下的。这种论点与一些敌视黑人的论点和希特勒反犹太人的论点如出一辙。

问：作为一个有宗教信仰的人，您认为马克思主义发挥了什么作用？

答：在著名的思想家中可能没有一个人像马克思那样被人完全曲解了。不仅共产党人歪曲了他的思想，而且社会党人也歪曲了他的思想，说马克思认为工人将会像资产者一样过上好日子，就是说，所有的人都变为资产者。这是斯大林主义者和改良主义者的解释。马克思的观点是重新把人摆在中心的地位。马克思的热情是一种宗教的热情，尽管他对宗教作了尖锐的抨击，但是他的立场不是资产阶级的唯美主义的立场，而是某种宗教唯美主义

的立场。比如说，恩斯特·布洛赫就采取了这种立场。

正义、爱、真理、人的内在的生产力和活力，或者像我在一本书中所说的那样，要生存，不要财产，在社会本身中实现这些原则，甚至在日常生活中实现这些原则，即在现实生活中实现宗教信念，这就是马克思的思想。马克思早生了一百年，那时，他相信资本主义已经发展到了顶点，他犯了一个大错误，实际上，一百年前的资本主义体系正面临着它最大的繁荣。

今天，我们许多人都认识到资本主义作为一种社会形态是不会持久下去的。如果马克思生活在今天——资本主义发生危机的时代，那么他会发挥更大的作用，他的学说也就不会这样容易被人歪曲，这种歪曲几乎是在所难免的。如果有谁就资本主义发展的顶点问题提出一种与马克思主义相反的理论，那么这种理论也会被人曲解，因为人们把资本主义仅仅看作是纯粹的经济问题和经济上的需要。事实上也是如此。

问：您认为，当前的资本主义社会正处在危机当中，危机迫使这个社会不得不转向这种宗教信仰。

答：我认为，今天有许多人都在寻找一条道路，一条真正使人得到满足、使人得到尊重的道路。他们认识到，为了成功、金钱、竞争、剥削而生活是不幸的根源。

因此，有许多人我认为是堕入到东方的学说中去了。这在很大程度上是一种欺骗，这是把宗教上的需要商业化。这样说并不过分！我自己就确实对佛教、禅宗和道教很感兴趣，还不止是感兴趣。但是今天，所谓的兴趣并不是一种真正严肃的兴趣，而是通过现代商业的方法，做广告、宣传、向人们兜售宗教感情和要求，问题的实质在于出售。人距离真正的宗教经验实在是太远了，结果把表面现象当作现实，醉心于现有宗教的那些既不能使他们活跃，也不能使他们得到改变，而他们却认为是更美的东西。

问：您曾写道，欧洲从来就不是基督教的世界，这真是一个奇怪的说法。

答：怪也不怪。只是有点出乎人的意料。因为人们陷于虚幻之中。基督是干什么的？耶稣是一个穷苦人，他一无所求，他不喜欢权力，有人想把他捧上权力的宝座，他拒绝了。他是一个内心充满了爱的人，他把自己的一生都献给了人类。相反，古代条顿人和希腊人的非基督教的信条却是：权力、优势和宁死也要作一个胜利者。

那么我们问，欧洲人的基督精神在哪里呢？我们今天崇拜的是什么呢？是穷人吗？是舍己献身的人吗？是爱人的人吗？

问：您曾经谈到，我们生活在一个由不幸的人组成的社会之中，而且人们知道这种不幸。

答：是的，如果人们正视现实就会看到这一点。这就是说，大多数人都努力向别人显示自己是幸福的。如果谁不感到幸福，那么他肯定是个失败者，一个没有获得成功的人。所以人们必须戴上一副假面具，看起来好像是幸福和满足的。否则，他在市场上就要失去信用，他就是不正常的人，不勤奋的人。但是，只要你们仔细地观察一下这些人，就会发现在这副假面具之后隐藏着的是烦恼、抑郁、失眠和不幸。早在本世纪初就有人在谈什么“时代的烦恼”，弗洛伊德称之为文化上的“不快感”。这并不是什么文化上的“不快感”，这是资产阶级社会中的“不快感”。在资产阶级社会中，人变成了劳动的牲口，资产阶级社会阻碍着人们爱、思想，它使人成为经济工具，而不是经济活动服务的对象。

问：是不是我们一般认为是正常的人在您看来都是病人。

答：是的。最正常的人也就是病得最厉害的人，而病得最厉害的人也就是最健康的人。听起来这话显得有些过分和诙谐。其实不然，我说这话是很认真的，不是开玩笑。在病人的身上，我

们能看到某种属于人性的东西尚没有被压抑到无法与诸种文化模式相对立的程度，只不过是产生了患病的症状，这种症状，比如说疼痛，只是表明他某些地方不太正常的一种迹象。能够感觉到疼痛的人也算是幸福的了。如果一个人连痛感都没有，那么他的处境是很危险的。但是许多正常的人们只知道适应外界的需要，身上连一点自己的东西都没有，异化到变成了一件工具，一个机器人的程度，以至于感觉不到任何对立了。他们真正的感情、爱、恨都因为被压抑而枯萎了，这些人看起来像患有轻微的慢性精神分裂症。

问：那么原因何在呢？

答：原因是有目共睹的。我们的社会是建立在尽可能地产生和尽可能地消费这种原则之上的。这就是生活的目的。人们只知道追求经济和技术的进步而无视人的存在。人们所津津乐道的不是于人类有益的东西，而是有害于人类的东西。比如说，许多广告所宣扬的就是危害性极大的东西。

问：您曾经写道，由于经济上的原因我们今天的社会不得不自我反省。您以罗马俱乐部为例作了说明。

答：不仅仅是罗马俱乐部，许多研究者都一致认为，如果我们仍然像以前那样干下去，如果我们把一切都消费掉，破坏了自然，那给我们子孙后代留下的将是一个遭到破坏的、贫乏的、有毒的世界；如果人只为利润、权力而生活，那么必然要导致原子战争的灾难。

据说，现在已经有40个国家有能力利用原子能，为了赚钱，什么都可以卖。另外，一些研究人员指出，仅仅由于经济上的原因，在20、50或60年后地球上的原料储备就会被挥霍干净，穷国更穷、富国更富，这必然演成灾难。

问：您认为东方所谓的马克思主义国家也算是工业社会吗？

答：差不多，那里的情况更糟。因为那种社会没有资本主义

所具有的活跃因素和进步因素。这些国家是国家资本主义，与梅特涅时代的保守时期的情况一样。

大多数人都认为，如果我们像今天这样继续下去，必将以灾难而告终。我要说的是，只要我们尚有一线希望生存，比如说百分之一的希望，那我们就应该用不懈的努力去避免灾难。为生存和为钱是两码事。如果有人想投放一笔钱，但是他只有百分之二可能成功的希望，那么只有傻瓜才去投放这笔资金。但是，当一个人患了重病，只有百分之二的希望得救，那么医疗人员就会竭尽全力地抢救他的生命。我们所说的社会问题是关系到人类生死存亡的问题。

我认为，我们大家所知道的要比我们所说的多得多。我们用了很大的力量去掩饰真实的情况，逃避现实。最好的证明就是梦。对于梦的理解我与弗洛伊德是不同的。他认为，梦是人的本能、主要是性要求这种愿望的满足。我认为，梦更多地是体现了一些与我们已知的观念不相符合的思想认识。

问：那么集体性的压抑（Kollektive Verdrangung）就是一种法西斯主义的危险了？

答：是的。集体性压抑最明显的例子就是希特勒统治时代。许多德国人说他们对希特勒究竟下了哪些杀害犹太人、波兰人和共产党人的命令是一无所知的。我收集到一些证据可以说明他们讲的是真话。但是进一步说，如果他们想要知道的要求不是被压抑着的话，那么他们从一些迹象中是可以看出事情的真相来的。这充分说明了，为什么希特勒能够干成功。我认为，如果德国人民知道了事实真相，希特勒肯定站不住脚。德国人民中的大多数人对那种虐待狂和不道德的行为是反感的。所以希特勒不是不对德国人民封锁消息。